Holtzmann. Zur Geschichte und
Kritik des Mahabharata. 1892.


PATRICK GRANT II
IN MEMORY OF
CLASS OF 1908
HARVARD COLLEGE LIBRARY
STAND SURE
VE RI TAS
THE GIFT OF HIS WIFE
MARIE DISSTON GRANT
1886 1927

ZUR

# GESCHICHTE UND KRITIK

DES

# MAHĀBHĀRATA.

VON

DR. ADOLF HOLTZMANN
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG I. B.

KIEL,
C. F. HAESELER.
1892.

# Vorwort.

Auf mein Programm „Ueber das alte Indische Epos“ Durlach 1881 wurde von verschiedenen Seiten aufmerksam gemacht, so von Max Müller *India* S. 354, von A. Barth Revue Critique 1883 N. 1, von L. v. Schröder Lit. und Cultur S. 461, von J. Klatt im Jahresbericht für 1891 S. 27. In Folge davon wurde jene Arbeit noch lange, nachdem der Vorrath an Exemplaren erschöpft war, sowohl von Buchhändlern als von Gelehrten von mir verlangt. Ich entschloss mich daher, den ganzen Stoff noch einmal ausführlicher durchzuarbeiten und zugleich die weitere Ausführung meiner Hypothese, wie ich sie in einem Artikel „Ueber das *Mahābhārata*“ in der Literarischen Beilage der Karlsruher Zeitung 1881 N. 9—11 niedergelegt hatte, mit hereinzuziehen. So entstand die vorliegende Abhandlung.

Ihre nothwendige Ergänzung und nähere Begründung findet dieselbe in einer zweiten Schrift „Das *Mahābhārata* und seine Theile“, welche druckfertig vorliegt und, wie ich hoffe, dieser ersteren bald nachfolgen wird. Sie gibt zuerst die nöthigen Notizen über Ausgaben, Handschriften, Bearbeitungen und Commentare des Gedichtes, dann den Inhalt der einzelnen Abschnitte und Nachweise über die einschlägige Litteratur. Eine derartige Uebersicht des Inhaltes des gewaltigen Gedichtes wurde schon längst gewünscht und ich wurde öffentlich zur Abfassung einer solchen aufgefordert in den Proceedings der American Oriental Society, 1884 Mai

S. 10. — Auch wird in dieser Schrift versucht, die in vorliegendem Werke behauptete tendentiöse Umarbeitung des Gedichtes im Einzelnen nachzuweisen.

Eine dritte Schrift „Das *Mahābhārata* in Indien und im Westen“ betrachtet das Verhältniss unserer Dichtung zur übrigen Sanskrit-Litteratur und zählt die Arbeiten auf, durch welche Europäische und Amerikanische Gelehrte das Verständniss des *Mahābhārata* gefördert haben. Auch diese Arbeit ist im Manuskripte vollendet.

Vielleicht werden diese beiden Schriften, welche mehr berichtender und zusammenfassender Natur sind, auch von denjenigen Fachgenossen für nützlich erachtet werden, welche sich mit den im vorliegenden Werke auseinandergesetzten mehr subjectiven Ansichten und Hypothesen über Entstehung, Weiterbildung und Umänderung des grossen Gedichtes nicht recht befreunden können.

Ein Register über alle drei Theile wird dem letzten beigegeben werden.

Ich kann dies Vorwort nicht schliessen, ohne meinem Herrn Verleger für den Muth, mit welchem er die Herausgabe meiner Schrift übernommen, sowie für die schöne Ausstattung des Buches auch öffentlich meinen Dank auszusprechen.

Freiburg i. B., 31. Januar 1892.

Adolf Holtzmann.

## Erstes Kapitel.

### Zurücksetzung der Studien über die epische Poesie.

Im Vergleich mit der ernsten und erfolgreichen Arbeit, welche auf alle andern wichtigen Zweige der Sanskrit-Literatur verwandt worden ist, erscheint die epische Poesie der Inder und ganz besonders das *Mahābhārata* als zurückgesetzt und vernachlässigt.

---

1. Die Blüthe des Sanskritstudiums im Westen ist ebenso unleugbar wie die Rückwirkung, die sie auf die Wiederbelebung des Studiums des Alterthums bei den Indern selbst bereits ausgeübt hat. Schwerlich konnten die wenigen Gelehrten in Europa, welche vor hundert Jahren einer wissenschaftlichen Kenntniss der altindischen Sprache sich rühmen durften, die erstaunlichen Fortschritte ahnen, welche das Studium des Sanskrit und in enger Verbindung damit der indischen Alterthumskunde seitdem aufzuweisen berufen war. Die ersten Sätze in Sanskritlettern wurden gedruckt, als die wichtigsten Gesetze der Eingeborenen zu einem Nachschlagebuch für Richter Englischer Abkunft zusammengestellt erschienen im Code of gentoo laws published by Nathanael Brassey Halhed London 1776; die erste Uebersetzung eines Sanskritwerkes datiert aus dem Jahre 1785. Heute ist die Masse bereits edierter Werke der Indischen Literatur für den einzelnen Forscher nicht mehr zu überschauen. In Indien selbst fördert die rastlose Thätigkeit sowohl Englischer als auch eingeborener Gönner und Kenner immer neue Schätze zu Tage. Ist ja doch das gemeinsame Interesse für das Indische Alterthum zu einem politisch wichtigen Momente geworden, indem es einen gemeinsamen Boden schuf, auf welchem Sieger und Besiegte sich wieder fanden und sich die Hände reichten zum friedlichen Bunde ernster Arbeit. Freilich

tauchen auch hier mit jedem Schritte vorwärts neue der Lösung noch harrende Räthsel auf, freilich ist auf weiten Gebieten kaum die erste nothdürftige Arbeit gethan. Aber erstaunlich sind trotzdem besonders die Arbeiten, welche auf dem Gebiete der ältesten Indischen Literatur oder der *Veda* bereits gelungen sind. Als Horace Hayman Wilson den ersten Band seiner Uebersetzung des *Ṛgveda* druckfertig hatte, erhielt er auf seine Rede über die ausserordentliche Wichtigkeit seines Unternehmens von einem der berühmtesten Verleger Englands die abkühlende Antwort: what in the world, Sir, is the *Veda*? Jetzt ist gesorgt, dass diese Frage nicht mehr aufgeworfen wird; Indien, Europa und Amerika wetteifern in immer tieferer Ergründung des *Veda,* dessen Studium eine so sichere Basis wie nur irgend ein Zweig literargeschichtlicher Forschung bereits gewonnen hat. Mit eben so grossem Erfolge aber, wie dieser ersten oder vedischen Periode, hat die gelehrte Forschung sich der dritten Periode altindischer Literaturgeschichte zugewendet, der Zeit der classischen Kunstpoesie und der streng wissenschaftlichen Literatur; ja die Producte dieser Stufe haben sich bereits die Theilnahme eines viel grösseren Publicums erobert als der Fachgenossen allein. Die Zukunft wird entscheiden, ob das Wort Friedrich Schlegel's ein prophetisches war, als er (1808) behauptete, die Wirkung des Indischen Studiums auf die Gestalt der Wissenschaft werde nicht minder gross und allgemein sein, als seiner Zeit die wiedererwachte Kenntniss des Griechischen Alterthums. Aber schon jetzt ist der Einfluss des Indischen Studiums auf die Weltauffassung unseres Jahrhunderts ein wahrnehmbarer. Die Indischen Fabeln sind in unsere Mährchenbücher, Indische Spruchweisheit ist durch Herder und Rückert bis in unsere Stammbücher gedrungen; das Indische Drama hat bereits einen schüchternen Versuch gemacht, einen Platz auf unserer Bühne sich zu erobern. Der Geist Indischer Speculation macht sich in unserer Philosophie bemerkbar; Köppen Buddha I 213 citiert einige Sätze Schopenhauer's und fügt bei: „Es ist unmöglich, den Ausgangspunct, die Tendenz und das Endziel der Buddhistischen Weltanschauung schärfer zu definieren“ und Eitel (Buddhism 2 ed. 1873 S. 3) klagt, dass Deutsche und Franzosen,

Engländer und Amerikaner „von diesem süssen Gifte getrunken und so begierig wie irgend ein Asiate nach der Opiumspfeife Buddhas gegriffen haben“. Dass endlich die Kenntniss der Sprache selbst und ihrer grammatischen Literatur die bisher geltenden philologischen Grundsätze vielfach modificiert und selbst auf die Praxis des Anfangsunterrichts in unsern Schulen umgestaltend eingewirkt hat, ist eben so bekannt wie die Entstehung einer ganz neuen Wissenschaft, der vergleichenden Sprachlehre, durch das neu entdeckte Sanskrit.

2. Aber in der Mitte zwischen dieser dritten und jener ersten Periode liegt eine zweite, deren wissenschaftliche Erkenntniss zwar von den Begründern des Sanskritstudiums in Europa ebenfalls begeistert angebahnt wurde, aber nur um nach sehr vielversprechenden Anfängen mehr und mehr, jenen beiden andern Kreisen gegenüber, in den Hintergrund zu treten. Es ist dies das altindische Epos und sein ältester und bedeutendster Vertreter, das *Mahābhārata.* Im Jahre 1820 begannen die Annals of Oriental Literature mit zwei Artikeln: Analytical comparison of the Sanskrit, Greek, Latin, and Teutonic languages von Franz Bopp, und the *Mahābhārata* book I section 1 von Charles Wilkins; der erste ist der Vorläufer einer unermesslichen Literatur und einer ganz neuen Wissenschaft geworden, der zweite schien ebenso das Studium der Indischen epischen Poesie glücklich einleiten zu wollen, aber habent sua fata libelli! Die Klagen über Zurücksetzung des Epos ziehen sich bis auf die Gegenwart herab durch die Schriften der Gelehrten. Theodor Goldstücker Hindu epic poetry S. 2 (1868) führt aus, wie die Aufmerksamkeit und Energie der vorzüglichsten Sanskritisten sich auf den *Veda* concentriere und andere Zweige der Sanskritliteratur darüber vernachlässigt würden: it is especially the gigantic epos of ancient India, the *Mahābhārata,* which has suffered under this flux and reflux of Sanskrit studies in Europe. Derselbe spricht in einem andern Artikel der Westminster Review (Hindu epic poetry S. III) den Satz aus: Mahabharatean studies are but in their infancy. Um dieselbe Zeit 1864 sprach sich Albrecht Weber (Ind. Stfn. II 263) dahin aus: „Das grosse Indische Epos verdient allerdings, dass man ihm

mehr Aufmerksamkeit schenke, als dies bisher geschehen" . . . „Jeder Beitrag daher, der es sich zur Aufgabe stellt, die Kenntniss desselben näher zu rücken, muss uns hoch willkommen sein." Ebenso bemerkt Arthur Coke Burnell 1875: comparatively little attention has been paid to this epic (the Aindra school of Sanskrit grammarians S. 75). In der Einleitung zu den metrical translations 1879 S. 36 erklärt John Muir, das *Mahābhārata* sehe einer genauen Prüfung erst noch entgegen, und Max Müller schreibt India wat can it teach• us 1883 S. 354: We want a great deal more of truly scholarlike work, bevor wir über Ursprung und Wachsthum des Epos urtheilen könnten. Gustav Barth revue critique 1883 S. 2 beklagt die dreissigjährige Vernachlässigung des Epos, auf welches zurückzukommen hoch an der Zeit sei, und Charles Rockwell Lanman spricht Am. Or. Soc. proceedings Mai 1884 S. 10 in beredten Worten über die Zurücksetzung, welche das Epos gegenüber anderen Zweigen der Sanskritliteratur zu erleiden habe. Noch im September 1888 spricht H. O. (Hermann Oldenberg?) in der Deutschen Rundschau S. 473 von den „von der Forschung noch so wenig berührten, man kann fast sagen unentdeckten Urwaldsweiten des Indischen Riesenepos, des *Mahābhārata*".

3. Fragen wir weiter nach den Gründen dieser Zurücksetzung, so liegen diese keineswegs etwa in einer Unterschätzung des Werthes unseres Gedichtes. Die Bedeutung des *Mahābhārata* ist vielmehr allzeit anerkannt worden. Hören wir z. B. die Jahresberichte von Julius Mohl, der schon 1841 einen index onomastique zum *Mahābhārata* wünschte (27 ans I 20); er spricht 1844 das starke aber wohl nicht anzufechtende Wort aus: aucun livre n'est historiquement plus important que le *Mahābhārata* (27 ans I 146) und 1845 sagt er: il y a peu d'ouvrages orientaux qu'il soit aussi important de faire connaître que ce grand dépôt de traditions de tout genre (ebend. I 188). In gleichem Sinne äussert sich Eugen Burnouf 1847: „cette riche compilation dont on apprécie plus la valeur à mesure qu'on l'étudie davantage", *Bhāgavatapurāṇa* III Einl. S. 26. Vielmehr mögen die Gründe zum Theil zufälliger Natur gewesen sein; nachdem einmal die Koryphäen ihren Fleiss

dem *Veda* zugewendet hatten, zog ihr Beispiel auch den jüngern Nachwuchs mit sich. Manchmal mag auch die ungemeine Grösse, zu welcher das Werk in der uns vorliegenden Gestalt angeschwollen ist, abgeschreckt haben. Die Gesänge Homers liegen in zwei bequemen Bänden vor uns; die Uebersetzung des *Mahābhārata* von Hippolyte Fauche umfasst zehn Bände und bricht doch mit dem Ende des achten Buches ab; das ganze Gedicht umfasst, den Anhang mitgerechnet, über hunderttausend Verse. Mit Recht bemerkt Fauche in der Vorrede zum ersten Bande seiner Uebersetzung: ce volume renferme à lui seul plus de matière que les douze chants de l'Énéide, et cependant l'action du poème n'est pas même commencée! Als Langlès im Jahre 1807 die erste vollständige Handschrift des *Mahābhārata* in den Katalog der kaiserlichen Bibliothek zu Paris eintrug, konnte er sich nicht enthalten beizusetzen: cet ouvrage vraiment étonnant (s. Catalogue des manuscripts Sanskrits de la bibliothèque impériale par Alexander Hamilton et L. Langlès Paris 1807 S. 63). Vielleicht übertreibend spricht Eugen Burnouf von „cette grande collection d'épopées, plus vaste à elle seule que toutes les épopées européennes réunies ensemble" *Bhāgavatapurāṇa* I Einl. S. 35. Das Werk ist wirklich unglaublich gross und empfiehlt sich nicht für Doctordissertationen; wer rasch Erfolg und Anerkennung sucht, bleibe dem *Mahābhārata* ferne, dessen erstes einmaliges Durchlesen eine jahrelange Arbeit erfordert. Aber noch viel weniger einladend sind die Schwierigkeiten, welche die eigenthümliche innere Gestaltung des Gedichtes mit sich bringt und zu deren Darstellung wir nun übergehen wollen.

## Zweites Kapitel.

## Das Mahâbhârata kein einheitliches Werk.

Dass das *Mahābhārata* in der Gestalt, in welcher es uns vorliegt, seiner Grösse und der innern Verschiedenheit seiner Theile nach unmöglich das Werk eines einzigen Dichters sein kann, ist unbestritten.

---

1. Kein einziger der Europäischen Gelehrten hat geleugnet, dass das *Mahābhārata* nicht einheitlich sei, alle stimmen

darin überein, dass die Bestandtheile des Werkes aus verschiedenen Zeiträumen herrühren. Schon 1829 erklärte Franz Bopp (Sündfluth Einl. S. 25), es sei in dem grossen Epos „nicht Alles von gleichem Alter“ und damit stimmen sämmtliche Forscher so vollständig überein, dass es unnöthig ist ein Zeugenverhör anzustellen; wenige Beispiele mögen genügen. Horace Hayman Wilson sagt (*Vishṇupurāṇa* Einl. ed. Hall S. 20): the *Mahābhārata* is, evidently, a work of various periods. Christian Lassen schreibt I. A. I² 587: es kann keine Frage sein, dass wir im *Mahābhārata* Stücke aus sehr verschiedenen Zeiten, wie sehr verschieden an Farbe und Inhalt vor uns haben. Theodor Goldstücker (Einleitung zum *Mānava Kalpa sūtra* S. 31) bemerkt: it must be evident to every one who has read it, that it is, in its present shape, a collection of literary products belonging to widely distant periods of Hindu literature; und anderweitig (Artikel *Mahābhārata* in Chamber's Cyclopaedia): that this hudge composition was not the work of one single individual, but a production of successive ages, clearly results from the multifariousness of its contents, from the difference of style which characterises its various parts, and even from the contradictions which disturb its harmony. Dieselbe Ansicht theilen Max Müller, Albrecht Weber u. s. w. Ja die Indischen Gelehrten selbst geben jetzt rückhaltlos zu, dass, wie Ramkrishna Gopal Bhandarkar in seinem Aufsatze über das Datum des *Mahābhārata* (S. 5 des besondern Abdruckes) sich äussert, es keine Frage sein könne, dass nach einander verschiedene Zusätze gemacht wurden und dass das Gedicht viele Umgestaltungen erfahren hat; gerade in Folge der Popularität unseres Epos sei es uns jetzt unmöglich einen correcten und verlässlichen Text herzustellen (Consideration of the date of the *Mahābhārata*, in connection with the correspondence from Col. Ellis. By Professor Ramkrishna Gopal Bhandarkar. Gelesen 12 Sptb. 1872. Aus As. Soc. Journ., Bombay Br., Artikel 9). Ebenso sagt Protap Chandra Roy 1886 (im Umschlage zu Heft 29 seiner Uebersetzung): like other ancient works that have come down to us from century to century by the method of manual transcription, large interpolations have been inserted in this great work. Gewiss, da das

Werk nicht zu der heiligen Poesie gezählt wurde, welche, weil in jeder Silbe inspiriert, unverändert von einem Jahrhundert dem andern überliefert werden musste, war es den verschiedensten Veränderungen und Umarbeitungen unterworfen und es ist kein Zweifel, dass wir hier Stücke aus vielen Jahrhunderten neben einander stehn haben.

2. Ja es fehlt nicht an Andeutungen des Gedichtes selbst, in welchen das *Mahābhārata* zu erkennen gibt, dass es nicht immer in der heutigen Gestalt vorhanden gewesen sei. Das erste Kapitel des ersten Buches spricht sich darüber ganz unverblümt und deutlich aus: zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Dichtern ist das *Mahābhārata* erzählt worden 1, 1, 26 = 26; das Gedicht ist vorhanden in ausführlichen und in abkürzenden Darstellungen 27 = 27 (vgl. A. Holtzmann zur Erklärung der Keilinschriften S. 141); bei einen fängt es mit der Geschichte des *Manu* an, bei andern mit der des *Āstīka,* wieder bei andern mit dem Berichte über *Uparicara* 51 = 51 (Holtzmann ebend. S. 143); *Vyāsa* sagt, er wisse achttausend achthundert Verse, 81 = 81, und der folgende *Çloka* bemerkt, wegen der Länge der Zeit sei es nicht mehr möglich diese Verse aus der ganzen Zahl auszuscheiden; eine Fassung des Gedichtes enthalte die Episoden nicht und diese habe nur vierundzwanzigtausend Verse, während die vollständige deren hunderttausend zähle 102 = 101 (hier hat B einen Vers mehr, der in C fehlt: *idaṁ çatasahasran tu lokānām puṇyakarmaṇām upākhyānaiḥ saha jneyam ādyam Bhāratam uttamam*). Diese Angaben sind nun freilich dem ersten einleitenden Kapitel entnommen; aber auch in andern Theilen des Gedichtes wird das *Mahābhārata* ganz unbefangen als vorhanden und bekannt vorausgesetzt. Von zwei Helden des Epos, von *Droṇa* 7, 9, 29 = 289 und von *Arjuna* 3, 45, 8 = 1808 wird gerühmt, sie hätten die *ākhyāna* d. i. die epischen Erzählungen studiert, und *Nīlakaṇṭha* bemerkt zu beiden Stellen, unter *ākhyāna* seien Werke wie das *Mahābhārata* zu verstehen. Wenn König *Nala* 3, 58, 9 = 2247 die vier *Veda* und als fünften das Epos (*ākhyāna*) kennt, ebenso *Açvatthāman* 9, 6, 14 = 305 und *Bhīshma* alle *itihāsa* und *purāṇa* 12, 51, 36 = 1841, wenn *Çuka* die

*itihâsa* studiert 12, 324, 25 = 12212, wenn das Epos (*âkhyâna*) als fünfter *Veda* gilt 5, 5, 41 = 1661, so werden wir den Gedanken an das *Mahâbhârata* schwerlich abweisen können; an einer Stelle wenigstens wird es auch ausdrücklich genannt 12, 340, 21, = 13027: *Vyâsa* lehrt seine fünf Schüler *Jaimini*, *Sumantu Paila*, *Vaiçampâyana*, *Çuka* die vier *Veda* und als fünften das *Mahâbhârata*. Dies erinnert an die Erzählung des *Râmâyaṇa*, die beiden Söhne des *Râma* hätten sehr eifrig das *Râmâyaṇa* studiert. Man sieht, naiver konnte das heutige Epos nicht gestehen, dass es nicht das alte ist. Man denke sich einen jungen Telemachos in die Iliade vertieft!

3. Die einzelnen Bestandtheile des Gedichtes sind in Inhalt und Darstellungsweise verschieden. Auf den ersten Blick bemerkt der Leser, dass die Darstellung sich in fortwährenden Widersprüchen bewegt, indem wir bald ältere Nachrichten, bald jüngere Zusätze vor uns haben. Ueberall sind die Zustände einer späteren Nachwelt unvermittelt neben die Berichte aus der grauen Vorzeit gestellt. Max Müller anc. litt. S. 46 bemerkt mit Recht: in the form in which we now possess the *Mahâbhârata* it shows clear traces that the poets who collected and finished it, breathed an intellectual and religious atmosphere, very different from that in which the heroes of the poem moved. Ein europäischer Leser des jetzigen *Mahâbhârata* fällt von einer Verwunderung in die andere, wenn er denselben Helden vom Dichter bald in den Himmel erhoben, bald geschmäht sehen muss; wenn er von den alten Titanenkämpfen des Indra liest und später belehrt wird, es sei ein ganz anderer Gott neueren Datums oder gar ein beliebiger alter Büsser gewesen, der den Götterfeind *Vṛtra* gestürzt habe; wenn von König *Nala* an einer Stelle erzählt wird, er sei sein eigener Koch gewesen und habe sich sein Fleisch zur Mahlzeit selbst gebraten, an einer andern Stelle aber uns versichert wird, dieser König sei viel zu fromm gewesen um überhaupt Fleisch zu essen. „In the same heroes we discover different characters“; „the highest god is at the same time a tricky mortal“; „the chief knights are depicted now as good and now as sinful men“ Hopkins Ruling caste S. 58. Mit unumstösslicher Gewissheit wird sich

jedem Leser die Ueberzeugung aufdrängen, dass er hier kriegerische Heldensage und priesterliche Ueberarbeitung, einfache selbst rohe Sitte und spätere Verfeinerung, wahre Poesie und mystisches Geschwätz, erhabene Gesinnung und verdummten Aberglauben in wunderlichster Abwechslung und Verschlingung vor sich habe, und dass in der inneren Kritik des *Mahābhārata* ein Problem vorliege, das bestimmt sei, noch viele Generationen von Forschern lohnend zu beschäftigen. — Auch der poetische Werth der einzelnen Bestandtheile ist ein höchst verschiedener. Das zehnte Buch z. B., *Sauptikaparvan*, gehört seiner ersten Hälfte nach zu den schönsten und ältesten, in der zweiten zu den spätesten und abgeschmacktesten des Gedichtes. Wie die alte, poetisch wunderbare, und die neuere Form der Erzählung oft neben einander stehn blieben, davon gibt ein Beispiel der Anfang der *Nala*-Episode. Die herumziehenden Schwäne wecken in *Damayantī* durch ihren Bericht die Liebe zu *Nala*: die alte poetisch-wunderbare Form. Es hört *Nala* von *Damayantī* sprechen und diese hört den *Nala* preisen, so verlieben sich beide in einander: spätere rationalistische Form. (So nach der Erklärung von Adolf Holtzmann in der Einleitung zu den Indischen Sagen.)

## Drittes Kapitel.

## Alte und neue Götter.

Sehr deutlich tritt die Ueberarbeitung zu Tage in der Anschauung über die Götterwelt. Die Götter des jungen Epos sind *Vishṇu* und *Çiva*, die des alten *Indra* und *Brahman*, daneben auch *Agni*.

1. Das Gedicht in seiner jetzigen Gestalt ist ganz durchdrungen von der gläubigen Verehrung des *Vishṇu*. „Im *Bhārata* wird am Anfange, in der Mitte und am Ende nur *Vishṇu* gesungen" 18, 6, 93 = 300. Was 19 *Vish.* 71, 27 = 7362 vom Universum gesagt ist: „Wie ein Fleischkuchen von fettem Oele, so ist die ganze Welt von *Vishṇu* durchtränkt," das gilt wenig-

stens von unserm Gedichte. Heisst doch das *Mahābhārata* 1, 1, 267 = 260 der *Veda* von *Kṛshṇa*, d. i. *Vishṇu*. Die Hymnen und Lobpreisungen des *Vishṇu* nehmen das ganze Gedicht hindurch kein Ende. Aber die eigentliche Erzählung der leitenden Geschichte des *Mahābhārata* bedarf seiner nicht, er tritt mit grosser Deutlichkeit erst secundär an die Stelle des *Indra* oder des *Brahman*. Den grossen Kampf mit dem Feinde der Götter, dem Asurenkönig *Vṛtra*, hat der Gott *Indra* ausgefochten; aber an die Stelle des *Indra* und dessen Donnerkeils tritt *Vishṇu* mit seiner Wurfscheibe 1, 19, 22 = 1179. Man vergleiche meinen Aufsatz über *Indra* in der ZDMG 32 S. 305—311. In allen Stücken, welche irgendwie Anspruch auf alterthümliche Auffassung und Färbung machen können, ist *Vishṇu* entweder ganz unbekannt oder dem *Brahman* und dem *Indra* entschieden untergeordnet. Aber beide müssen ihre Attribute, ihre Functionen, ihre Thaten an *Vishṇu* abtreten, ein Process, der sich innerhalb des *Mahābhārata* noch schrittweise verfolgen lässt. Ueber *Brahman* in *Mahābhārata* habe ich ZDMG 38, 167 ff. gehandelt und hervorgehoben, wie *Brahman* selbst den *Vishṇu* den andern Göttern, welche nichts von ihm wissen, vorstellt und sie über das Wesen desselben belehrt (S. 201), womit zugegeben wird, dass eine frühere Periode von *Vishṇu* als dem höchsten Gotte keine Vorstellung hatte. Die Schöpfung der Welt wird dem *Brahman* zuletzt ab- und dem *Vishṇu* zugesprochen (S. 182), *Brahman* verliert sich ganz in *Vishṇu* und ist nur eine Erscheinungsform desselben (S. 203). Ebenso gibt *Indra* einen Theil seiner Herrlichkeit nach dem andern an *Vishṇu* ab, vgl. ZDMG 32, 290 ff. Zwar besiegt *Indra* den *Vṛtra*, aber nur mit Hilfe des *Vishṇu* (S. 305. 307. 308. 309. 329), der ihn aus seinem Körper erschaffen hat, der mit ihm spielt wie das Kind mit der Puppe (S. 328). Der Vishnuismus hat das ganze Gedicht verdorben, besonders durch die ungeheuerliche Identification von *Vishṇu* und *Kṛshṇa*.

2. Viel einfacher ist das Verhältniss des *Çiva*-Dienstes zum alten Epos. Auch er ist in die Stelle der alten Götter eingerückt, besonders in die des *Agni* (vgl. Muir S. T. II² 381 und meinen *Agni* S. 25. 31), auch er wird als Herr des *Brahman* und

des *Indra* gepriesen. Aber die Stücke, in welchen *Çiva* verherrlicht wird, lassen sich ausscheiden; die Verbindung des *Çiva*-Dienstes mit dem Epos ist nur eine mechanische, nicht wie die des Vishnuismus eine chemische. Die çivaitischen Stücke sind Zusätze, den çivagläubigen Lesern zu Gefallen aufgenommen; die vishnuitischen überarbeiten und entstellen.

## Viertes Kapitel.

## Die tendentiöse Umarbeitung.

Der wichtigste Satz für die innere Kritik des *Mahābhārata* ist der 1846 von Adolf Holtzmann aufgestellte, dass das alte Gedicht mit seinen Sympathien ebenso auf der Seite des *Duryodhana* stand, wie das heutige den *Yudhishṭhira* und seine Brüder und Freunde hervorhebt.

---

1. Zur Geschichte der Hypothese. Zuerst aufgestellt wurde sie in der Einleitung zu Adolf Holtzmanns Indischen Sagen II 1846 Einl. S. 7. Weitere Verbreitung fand sie durch Christian Lassens Indische Alterthumskunde; vgl. I 774. 783. 827. 828 der zweiten Auflage. Die tendentiöse Umarbeitung des *Mahābhārata* zu Gunsten des *Pāṇḍava* galt als ausgemachte Sache; die Theorie wurde dem grösseren Publicum vorgetragen in Werken nicht streng fachwissenschaftlichen Charakters, vgl. z. B. Max Dunker Geschichte der alten Welt III[5] 80, Georg Weber Allgemeine Weltgeschichte I 215, Brockhaus Conversationslexicon X[12] S. 21, Adolf Stern Geschichte der Weltliteratur, Stuttgart 1887 S. 21 u. a. Aber auch in Schriften der Fachgelehrten finden wir jenen Satz wiederholt; Alfred Ludwig Mythische Elemente S. 9 spricht von dem im Interesse einer Königsfamilie umgearbeiteten Epos und S. 11 von den Dichtern, „welche das Epos im Interesse der *Pāṇḍava* umgedichtet haben“, und Leopold von Schröder Indiens Literatur und Cultur S. 760 äussert sich ebenso bestimmt: „Es kann ferner kaum einem Zweifel unterliegen, dass eine spätere Bearbeitung sich geflissentlich bemühte, die Schuld der *Pāṇḍu*-Söhne abzu-

schwächen, ihre Hinterlist und Tücke zu entschuldigen und da gegen die *Kuru* mit Vorwürfen zu überhäufen, sehr in Widerspruch zu dem alten Gedichte.“ In meinem Programme „über das alte Indische Epos“ 1881 habe ich in gutem Glauben bemerkt, über diesen wichtigen Satz sei man „bereits im Reinen“ (S. 4), habe ihn also als zugestanden angenommen. Seitdem haben sich aber auch sehr deutliche Stimmen dagegen vernehmen lassen. August Barth in der Revue critique 1883 S. 1 sagt: je ne crois pas du tout à cet ancien *Mahābhārata* composè à la gloire des vaincus. Nun, die Epiker von Virgil bis Ariost haben den Stammbaum der Fürsten, zu deren Verherrlichung sie schrieben, auch von den Helden der besiegten Partei abgeleitet. Die Aeneide besingt einen Fürsten des unterliegenden Volkes, weil eben die Sage die Abkunft des Römischen Volkes und des Julischen Geschlechtes an Troia angeknüpft hatte, nicht an die Heimat des Achilleus oder des Odysseus. Aehnliche Gründe können auch den Dichter des *Mahābhārata* geleitet haben, und ich habe deshalb in meinem Programme S. 13 und Anm. 117 auf die geheimnissvollen Beziehungen hingewiesen, welche zwischen den Erzählungen von *Duryodhana* und denen über *Açoka* obwalten. Auch Sören Sörensen in der Vorrede ist mit meiner (in ihrem ersten Theile, bis zur Durchführung durch den Buddhismus, aber von meinem Oheime herrührenden) Theorie einer tendentiös omarbejdelse des Gedichtes nicht einverstanden und Johannes Klatt im Jahresbericht 1881 S. 28 findet sie unhaltbar, Lefmann in der Geschichte Indiens S. 228 nennt sie unhistorisch. Eduard Hopkins (Ruling caste S. 61 unten) meint, beide Parteien seien gleich wenig werth: „it is true that reproaches are heaped upon the *Kurus*. But reproaches are also heaped upon the *Pāṇḍus*. It is true that the *Pāṇḍus* appear to have played a hatefol rôle; but so do the *Kurus*“. Allein vorausgesetzt, nicht zugegeben, dies sei richtig, warum ist die Beschönigung beider Parteien so ungleich? Woher kommt es, dass, wie Hopkins sogleich S. 62 hinzufügt, „the *Pāṇḍu* alone were justified by the poet“? Wenn *Arjuna* den *Karṇa* hinterlistig tödtet, „did the old morality revolt at this? I think not“, Hopkins 62. Ich denke: ja. Die alte ritterliche Poesie sagt: „Ent-

waffnet bin ich, dann wirst du nicht fechten.“ Die neue praktische Politik des *Krshṇa* sagt: „Schlagt, Bursche, schlagt, wir trafen hier den rechten.“ Hopkins selbst spricht S. 65 von den älteren Regeln (earlier rules) der *Kaurava* als den besseren; wenn er ebendaselbst die *Pāṇḍava* als brutal and fierce, die *Kaurava* als cunning and sly bezeichnet, so hat er das Verhältniss geradezu umgekehrt. Die *Kaurava* handeln ehrlich und stolz, wenn auch gelegentlich wie *Duḥçāsana* brutal; Schlauheit und Hinterlist ist das Element des *Krshṇa.* Hopkins schreibt S. 65 das Sündenregister des *Duryodhana* und seiner Genossen: „they secretly seek to burn the *Pāṇḍus* alive“, aber das *Jatugrhaparvan,* in welchem diese Geschichte erzählt wird, ist einer der grösseren Zusätze des *Ādiparvan,* von welchem Hopkins S. 67 sagt: „we shall be inclined to put the greater part of the first book into the same list“, nämlich der Zusätze. Dass sie, im *Sabhāparvan,* das Spiel verursacht und betrügerisch geleitet hätten, wird durch entgegengesetzte Berichte sehr fraglich; der Fall des *Abhimanyu* und die Verschwörung gegen *Arjuna* gehn ohne Lug und Trug vor sich, während *Droṇa* durch eine offenbare Lüge zur Niederlegung der Waffen bestimmt wird. Von dem verhassten *Karṇa* ist kein unnobler Zug nachzuweisen, wohl aber das Gegentheil. Jedenfalls aber beweisen die Ausführungen Hopkins, dass die Hypothese von der tendentiösen, für die *Pāṇḍava* parteiischen, gegen die *Kaurava* gehässigen Umarbeitung des Gedichtes denn doch nicht so allgemein durchgedrungen ist, als ich 1881 annehmen zu dürfen glaubte.

2. Zur Begründung der Hypothese verweise ich hier auf die folgende Charakteristik der Hauptpersonen des Gedichtes und auf meinen *Arjuna.* Es wäre ein durchlaufender Kommentar des ganzen *Mahābhārata* nöthig, Schritt für Schritt nachzuweisen, dass und wie überall die *Pāṇḍava* gepriesen, ihre Feinde getadelt werden, während die Thatsachen selbst, die gemeldet werden, dem fortwährend widersprechen. In meiner noch ungedruckten Schrift „das *Mahābhārata* und seine Theile“ habe ich von Abschnitt zu Abschnitt die Spuren dieser absichtlichen Aenderung verzeichnet. Hier will ich besonders auf die Stellung des Gedichtes zu dem

Gotte *Vishṇu* aufmerksam machen. Zugestanden ist allerseits, dass *Vishṇu* ein junger Gott ist gegenüber *Brahman* und *Indra,* und ganz sicher, dass *Kṛshṇa* als Incarnation des *Vishṇu* wie überall so auch im *Mahābhārata* aufgefasst wird. Da aber *Kṛshṇa* der Freund, der Wagenlenker, der Schwager und Rathgeber des *Arjuna* ist, so wird doch wohl sehr wahrscheinlich sein, dass das auf diesem Standpuncte stehende Gedicht den *Arjuna* und seine Partei mit grösserer Vorliebe behandelt als seine Feinde. Wo der Gott *Kṛshṇa* ist, da ist auch das Recht; nur Bösewichte können seine Feinde sein, und daher werden *Duryodhana, Karṇa* und ihre Freunde fortwährend herabgesetzt und geschmäht. Nun ist aber höchst befremdend, dass die in der Erzählung selbst mitgetheilten Thatsachen diesem Urtheile fortwährend widersprechen, indem gerade die *Pāṇḍava* mit List und Betrug fechten, die *Kaurava* aber in ehrlichem Kampfe unterliegen. Die weiter unten folgende Betrachtung der Hauptcharaktere des *Mahābhārata* wird dies deutlich machen. Ich für meinen Theil bleibe bei dem, was ich 1881 ausgesprochen: nach dem ältern Epos ist Recht und Tugend auf der Seite des *Karṇa* und seiner Partei, nach dem jüngeren auf der des *Arjuna; Duryodhana* ist rechtmässiger König, *Arjuna* und seine Brüder sind Rebellen, *Karṇa* ist Vertreter der alten ritterlichen Fechtweise, *Kṛshṇa* räth immer zu List und Betrug: dies ist der Standpunct des alten Gedichtes. *Yudhishṭhira* und *Arjuna* sind Muster aller Tugenden, *Duryodhana* und *Karṇa* sündhafte Verbrecher, *Kṛshṇa* aber eine Verkörperung des höchsten Gottes: dies ist der Standpunct des neuen Gedichtes. Wie man aber dazu kam, die alte Auffassung zu verlassen und die neue entgegengesetzte anzunehmen, das ist ein Räthsel, dessen Lösung dort zu suchen ist, wo die Indische Geschichte ihren eigentlichen Boden hat, auf dem Gebiete der Religionsgeschichte. Der Vishnuismus war es, der diese Umgestaltung verlangte und durchsetzte.

## Fünftes Kapitel.

### Alte Züge im Epos.

Die jetzige Bearbeitung des *Mahābhārata* steht ganz auf dem Boden des streng ausgebildeten Brahmanismus; aber es haben sich einzelne Züge genug erhalten, welche auf ein hohes Alterthum der Grundlage unseres Gedichtes schliessen lassen.

---

1. Ueber das Alter des *Mahābhārata* können wir eine ungefähre Ansicht nur dann aufstellen, wenn wir frühere und jetzige Gestalt des Werkes auseinander halten. Denn nehmen wir das *Mahābhārata* so wie es uns vorliegt als ein geschlossenes Ganze an, so können wir ihm ein modernes Aussehen nicht absprechen; wir finden hier *Vishṇu* und *Çiva* friedlich neben einander, wir finden die Verehrung des *linga* oder Phallus des *Çiva*, wir finden die Idee der *Trimūrti*, der Hochmuth der Brahmanen tritt uns in denkbarster Höhe entgegen: dies spricht nicht für besondere Altertümlichkeit, und es kann uns nicht mehr so befremden, dass noch im Jahre 1872 die Ansicht aufgestellt werden konnte, das *Mahābhārata* sei erst 1521 n. Chr. G. verfasst worden. Es geschah dies durch Colonel Ellis in As. Roy. Soc. Journ. Bombay Branch 1872, auf Grund einer aus genanntem Jahre herrührenden Inschrift, die den Namen des *Janamejaya*, Sohnes des *Parikshit*, aus dem Stamme der *Pāṇḍava* trägt und von dessen Schlangenopfer spricht. Aber jene Inschrift ist nach Ramkrishna Gopal Bhandarkar gefälscht, vgl. dessen schon erwähnten Aufsatz über das Datum des *Mahābhārata*. Wie dem auch sei, hier wollen wir nur behaupten, dass, wenn Ellis dem Gedichte in seiner jetzigen Form, ohne Zusätze anzunehmen, ein nur dreihundertfünfzigjähriges Alter hätte zuschreiben wollen, er vielleicht das Richtige getroffen haben könnte. Ja es scheint, als sei jetzt noch der Text nicht abgeschlossen; die Ausgabe B enthält manche tendentiöse Zusätze, die sich in C noch nicht finden, wie Eduard Hopkins selbst hervorhebt, Am. Or. Soc. Proc. Octbr. 1888 S. 4: additions plainly meant to glorify the *Pāṇḍus* und die von Roy

benützten Handschriften haben wiederum zur Verunglimpfung der *Kaurava* Zusätze eingeschoben, die selbst in B fehlen, Kuhn's Lit. Bl. II 72. Andererseits aber gilt in Indien selbst das Gedicht als sehr alt. Noch 1886 schrieb Protap Chandra Roy (Umschlag zu Heft 24 seiner Uebersetzung): in all probability it was composed before Homer realised his visions of Ilion and Rome was founded. Gewiss, dass das *Mahābhārata,* in welcher Form immer, ein altes Gedicht ist, geht schon aus dem Einflusse hervor, den es auf die ganze nachvedische Literatur der Inder gewonnen hat. Seine Popularität ist auf der ganzen Halbinsel und noch darüber hinaus eine fest begründete; ein solches Resultat erfordert Zeit. Die erste Frage, die wir uns vorlegen müssen, wenn wir ältere und jüngere Bestandtheile unterscheiden wollen, ist die, ob in unserem Epos, auch in seiner jetzigen uns allein zugänglichen Gestalt, sich noch deutliche Spuren hohen Alterthums vorfinden. Wir begeben uns hier nicht auf den schwankenden Boden Indischer Chronologie; hier allein kann es vorkommen, dass dasselbe Gedicht von dem einen in die Zeit Luther's, von dem andern noch vor die Zeit Homer's gesetzt wird. Wir suchen in den folgenden Betrachtungen nur zu zeigen, dass, wenn wir das Gedicht selbst ansehen, die oben gestellte Frage unbedingt insofern bejaht werden muss, als die dem Gedichte zu Grunde liegenden Anschauungen alt sind. Die socialen Zustände, die religiösen Begriffe des ausgebildeten Brahmanismus werden zwar als uralte, von jeher dagewesene vorausgesetzt, aber doch zugleich Thatsachen erzählt und Anschauungen ausgesprochen, welche damit ganz unvereinbar sind. Die Helden des Gedichts, sagt Max Müller anc. Sanscr. lit. S. 46, athmen eine ganz andere intellectuelle und religiöse Atmosphäre als die Dichter, welche das Werk sammelten und abschlossen, letztere änderten und verwischten den epischen Charakter des Werkes durch ihre didactische Tendenz, sie waren clearly Brahmans, brought up in the strict school of the Laws of Manu. Und Goldstücker Hindu epic poetry S. 35 sagt: we take it for granted that the *Mahābhārata* is a traditional record of an early period of Hindu history, compiled, however, by eminent men of the Brahmanical caste — — — the chief object of all these editors,

arrangers, and modellers, always remained the same, to demonsrate the necessity and the sanctity of the Brahmanical law.

2. Das ganze System des Brahmanismus beruht auf dem Kastenwesen. Jede Vermengung der vier Farben und ihrer Berufsthätigkeit wird verabscheut und unaufhörlich als höchste Pflicht des Menschen eingeschärft, da stehen zu bleiben, wohin Brahman ihn gestellt habe. Im *Mahābhārata* sind die Stände schon streng genug unterschieden, aber doch noch nicht so absolut von einander abgeschlossen wie im *Manu* oder im *Āpastamba*. Im Epos spielen zwei Brahmanen *Droṇa* und *Açvatthāman*, Vater und Sohn, eine Hauptrolle als tapfere Krieger. Dieses Factum haben die Sammler und Redactoren nicht erfunden, sondern missmuthig genug aus dem alten Gedicht herübergenommen; dass sie dieses Verhältniss nicht zu ändern wagten, konnte seinen Grund nur in der allgemeinen Verbreitung der Sage haben. Aus einer der vornehmsten Familie der Brahmanen, der des *Angiras*, abstammend, haben sie sich aus Armuth dem Kriegerstande angeschlossen 10, 3, 21 = 125 vgl. 10, 7, 56 = 306. Als *Açvatthāman* noch ein Knäblein war, sehnte er sich nach frischer Milch und sein Vater war zu arm, ihm solche zu verschaffen 1, 131, 51 = 5183; dies war für *Droṇa* die Veranlassung, bei *Drupada* und später bei *Bhīshma* als Lehrer des Kriegerhandwerkes in Dienst zu treten. Von Seiten der feindlichen Partei wird es diesen beiden nun häufig genug zum Vorwurfe gemacht, dass sie, obwohl Brahmanen, dennoch am Kriege Antheil nehmen und sich in fremde Dinge mischen; nur bei ihnen, von *Rāma* dem Sohne des *Jamadagni* abgesehen, sieht man Kriegerthum und den vierfachen *Veda* zusammen 4, 51, 8 = 1590; *Droṇa* heisst ein Brahmanen-Held, der nicht bei seinem Berufe geblieben ist 7, 98, 9 = 3617; jeder Brahman, der zum Krieger geworden, sei des Todes würdig 7, 160, 38 = 7181. Noch kurz vor seinem Falle wird *Droṇa* von ihm erscheinenden Himmelsweisen aufgefordert die Waffen niederzulegen und den für einen Brahmanen unpassenden Kampf aufzugeben 7, 190, 37 = 8731; und *Bhīmasena* schilt ihn 7, 192, 37 = 8845: „die grösste Pflicht des Brahmanen ist, kein lebendes Wesen zu tödten, du aber vertilgst sogar unreine *Mleccha*; schäme dich,

dass du, ausser deinem Berufe stehend (*vikarmastha*), solche Leute, die ihrem Berufe nachleben (*svakarmastha*), tödtest". Ebenso rühmt sich *Dhrshṭadyumna* 7, 197, 24 = 9105: „ich habe den *Droṇa* getödtet, weil er den Pflichten der Brahmanen nicht nachlebte". Den *Açvatthâman* tadelt *Yudhishṭhira* 8, 55, 31 = 2682: „einem Brahmanen ziemt Studium und Busse, du aber gehst auf Todschlag aus und verdienst den Namen eines Brahmanen nicht". Auch 10, 16, 17 = 739 wirft *Vyâsa* dem *Açvatthâman* vor, er habe, obwohl Brahmane, den Weg der Krieger betreten, und verflucht ihn dafür, er solle dreitausend Jahre lang ruhelos, krank und einsam auf Erden umherziehen. Der Brahmane, heisst es 12, 64, 4 = 2348, welcher dem Geschäfte des Kriegers nachgeht, soll in diesem Leben getödtet werden und nach dem Tode fährt er zur Hölle. Man sieht, die Waffen zu führen ist für den Brahmanen eine fluchwürdige Sünde, die den Tod verdient. Aber doch sind *Arjuna* und *Dhrshṭhadyumna* die Schüler des *Droṇa* im Waffenhandwerke, ohne Gewissensbisse darüber zu verspüren; doch wird von seiner brahmanischen Abkunft als einer nicht eben ausserordentlichen Sache gesprochen; die *Pâṇḍava* nahmen erst während des Krieges daran Anstoss, die *Kaurava* gar nicht, selbst der fromme *Bhîshma* nicht. — Auch ein anderer Hauptheld des Gedichtes, *Krpa*, der Schwager des *Droṇa*, gehört der Brahmanenkaste an und das Vorbild der Priesterhelden, *Râma*, des *Jamadagni* Sohn, wird oft genug erwähnt. Der ganze Geist des Kastenwesens tritt noch nicht so schroff ausgebildet auf, bei einigen Indischen Völkern war es gar nicht eingeführt wie bei den *Vâhîka* 8, 45, 6 = 2076. „Brahmanen und Königsweise" ist ein geläufiger Ausdruck, die Verbindung zeigt, dass beide noch neben einander rangierten. Erst das dreizehnte Buch lehrt, dass die Brahmanen die Götter selbst der Götter sind; die *Bhagavadgîtâ* betont die Pflichten, nicht die Rechte der Brahmanen 6, 42, 42 = 1496 oder *Bhag.* 18, 42 (vgl. Telang *Bhag.* 21. 22); die sechs Pflichten oder eigentlich Rechte der Brahmanen, wie *Manu* und *Âpastamba* sie aufzählen, finden sich noch nicht in der *Bhagavadgîtâ* (Telang 210), wohl aber 13, 141, 68 = 6457. Ueber die ganze Anschauung des Kastenwesens findet sich wohl noch hin und wieder

ein freies und aufgeklärtes Wort im *Mahābhārata;* so 3, 216, 13 = 14075: ein schlechtgesinnter Brahmane ist ein Çudra, ein tugendhafter Çudra ist ein Brahmane, es kommt auf die Lebensführung an, sie macht den Çudra wie den Brahmanen; und noch aus sehr später Zeit 13, 143, 48 = 6612: ein tugendhafter Çudra ist einem Brahmanen gleich zu ehren, so hat *Brahman* selbst gesprochen (*abravīt* mit B), während nach der *Smṛti* des *Parāçara* der schlechteste Brahmane immer noch besser ist als der beste Çudra 8, 33. Theodor Goldstücker hat Hindu epic poetry S. 39 darauf hingewiesen, dass das Anlegen und Tragen der Abzeichen einer höheren Kaste nach *Manu* ein schweres Verbrechen ist, während im *Mahābhārata* solche Verkleidungen ganz unbefangen erzählt werden, so bei Gelegenheit der Gattenwahl der *Krshṇā* und beim Einzuge der Brüder in die Stadt des *Virāṭa.* Ein weiteres schlagendes Beispiel ist der Besuch bei *Jarāsandha* 2, 20, 22 = 789, wo selbst der vergötterte *Krshṇa* sich nicht scheut als Brahmane aufzutreten. Ueber die minder sorgfältige Beobachtung der Kastengesetze in der epischen Zeit vgl. John Muir, notes on the lax observance of caste rules and other features of social and religious life in Ancient India, im Indian Antiquary VI (1877) 251—264. (Mir unbekannt, vergleiche J. B. für 1877 S. 124 St. 334.) Monier Williams *Çakuntalā* S. 31.

3. Noch verhasster als eine derartige Vermengung der Kasten nach ihrer Berufsthätigkeit mussten dem ausgebildeten Brahmanismus Mischehen zwischen Personen verschiedener Kasten erscheinen und es ist wenig glaublich, dass sie in einem Werke, welches als ein Spiegel der vor den Augen der Götter und der Brahmanen wohlgefälligen Lebensordnung dienen sollte, Beispiele von Heirathen zwischen Königen und Brahmanentöchtern erfunden hätten; während umgekehrt die Heirath eines Brahmanen mit einer Königstochter erlaubt war. In der Çakuntala ist die erste sorgliche Frage des Königs, ob die Geliebte des Königs doch nicht die Tochter eines Priesters sei; im Epos werden solche nach späteren Begriffen unzulässige Eheschliessungen öfters erwähnt, bisweilen nicht ohne einen ungeschickten Versuch, den wahren Sachverhalt zu verhüllen. So heirathet *Yayāti* die Tochter des

Priesters *Uçanas;* er sagt zu ihr 1, 81, 18 = 3376: nach dem Gesetze bin ich deiner nicht würdig, denn nicht dürfen Könige in Verwandtschaft treten mit deinem Vater. Aber *Uçanas* dispensiert ihn frischweg von jeder Schuld 1, 81, 33 = 3391. Im *Bhāgavata Purāṇa* findet der Zuhörer diese Ehe auffällig 9, 18, 5 und der Hergang wird 9, 18, 22 damit entschuldigt, es habe *Devayānī* dem *Kaca,* der sie verliess und ihre Hand ausschlug, geflucht (es ist nicht gesagt, in welcher Form), und *Kaca* habe sie dagegen verflucht, kein Brahmane solle ihr die Hand reichen. Dadurch wird die Geschichte des *Kaca* mit der des *Yayāti* verbunden, im *Mahābhārata* stehen beide Erzählungen unvermittelt hintereinander. Es hat hier das *Purāṇa,* wie so oft, altes und ausführliches Detail bewahrt, das im Epos verloren ging. Uebrigens folgt dem *Yayāti* in der Regierung nicht der Sohn der Priestertochter *Devayānī,* sondern der Sohn der Königstochter *Çarmishṭhā.* Andererseits ist die Gemahlin des *Jamadagni,* des Vaters des *Rāma,* eine Tochter des Königs *Prasenajit* 3, 116, 2 = 11072. Die Gemahlin des *Agastya* ist die Königstochter *Lopamudrā* 13, 137, 11 = 6255, die des *Ṛshyaçrnga* die Tochter des Königs von *Anga* (nach vorausgegangenem Sühnopfer *Rāmāyaṇa* 1, 18, 23 Schlegel) *Çāntā* 3, 113, 11 = 10080. Die Frau des Brahmanen *Cyavana* ist *Sukanyā,* eine Tochter des Königs *Çaryāti* 3, 122, 26 = 10341. Die letztgenannten Ehen (zwischen Brahmanen und Königstöchtern) sind jedoch auch nach späterem Rechte erlaubt, obwohl das im *Rāmāyaṇa* eingeschobene Sühnopfer dafür zu sprechen scheint, dass nur Ehen in gleicher Kaste ganz unbedenklich waren. Die Gemahlin des Königs *Çāntanu* ist *Satyavatī,* welche als Tochter eines Fischers gilt; in der uns vorliegenden Recension ist sie freilich nur bei diesem aufgewachsen, in Wahrheit aber die Tochter des Königs *Uparicara* oder *Vasu* und der *Adrikā,* einer *Apsaras* 1, 63, 66 = 2396. — Bei den spätern Indern erregten auch die im *Mahābhārata* erwähnten Ehen unter nahen Verwandten Bedenken. Max Müller anc. lit. 49 erzählt, dass *Kumārila Bhaṭṭa* derartige Heirathen bei *Arjuna* und *Krshṇa* tadelte; *Arjuna,* der Sohn des *Kuntī,* heirathet *Subhadrā,* die Tochter des *Vasudeva,* und doch waren *Vasudeva* und *Kuntī* Geschwister; ebenso, sagt

*Kumārila Bhaṭṭa,* sei *Rukmiṇī* mit *Krshṇa* verwandt gewesen. Letzteres finde ich im *Harivaṁça* und im *Vishṇupurāṇa* nicht bestätigt; *Devakī,* die Mutter des *Krshṇa,* ist Tochter des *Devaka,* des Sohnes des *Āhuka,* und *Rukmiṇī* ist Tochter des *Bhīshmaka* des Sohnes des *Kaiçika.*

4. Ein Rest aus alter Zeit ist auch die Sitte der Selbstwahl der Frauen, *svayaṁvara.* Die Töchter der Brahmanen werden einfach von ihren Vätern vergeben; die Töchter der Könige wählen sich den Gatten selbst. Der Vater lässt verkündigen, an dem und dem Tage werde seine Tochter ihre Gattenwahl abhalten; die Könige versammeln sich, werden bewirthet, und am festgesetzten Tage wählt die Prinzessin ihren Gatten vollkommen frei. *Svayaṁ hi vṛṇvate rājnāṁ kanyakāḥ sadṛçaṁ varam,* sagt das *Bhāgavata Purāṇa* 9, 20, 15. So kommen zur Gattenwahl der *Damayantī* die Könige und selbst die Götter herbei und sie wählt, vollständig unbeeinflusst, den *Nala.* Bei der Gattenwahl der *Krshṇā* tritt ein neues, in der *Nala*-Geschichte nicht erwähntes Moment hinzu: vor der Wahl zeigen die Freier ihre Kunst im Bogenschiessen und König *Drupada* erklärt ausdrücklich, der beste Bogenschütze solle die Hand seiner Tochter erhalten 1, 185, 11 = 6955. Hier ist also die Freiheit der Tochter in der Wahl des Gatten nicht mehr vorhanden und doch heisst auch diese spätere Form Selbstwahl. Uebrigens ist zu bemerken, dass *Krshṇā* sich doch auch hier des Rechts der Wahl keineswegs vollständig begibt; den *Karṇa* weist sie mit den Worten ab: Einen Fuhrmannssohn wähle ich nicht, und setzt dem *Arjuna* den Kranz auf. Von *Pāṇḍu* wird erzählt, dass ihm *Kuntī* in der Versammlung der zu ihrer Gattenwahl herbeigeeilten Könige den Kranz aufsetzte 1, 112, 8 = 4418; von einer vorhergehenden Waffenprobe ist hier keine Rede. Ebenso hat *Yudhishṭhira* die *Devikā,* Tochter des Königs *Çaibya,* und sein Bruder *Sahadeva* die *Vijayā,* die Tochter des Königs der *Madra* (B hat *Bhadra*) auf die gleiche Weise bei einer Gattenwahl (*svayamvare*) erhalten 1, 95, 76. 80 = 3828. 3832. Von *Duryodhana* erfahren wir nachträglich und beiläufig 12, 4, 2 = 109, dass er mit vielen andern Königen der Gattenwahl der Tochter (*kanyā,* der Name wird nicht genannt) des

Königs *Citrāngada* von *Kalinga* anwohnte; die Braut verschmäht den *Duryodhana*, aber er entführt sie mit Gewalt unter dem Beistande des *Karṇa*. Goldstücker H. E. P., der diese Beispiele mit Ausnahme des letztgenannten citiert, fügt noch als weiteres an *Çini* und *Devakī* (S. 41), welches ich nicht nachweisen kann. Diese Sitte der Selbstwahl, die nach 1, 189, 7 = 7067 nur in der Kriegerkaste vorkam, ist nur erklärlich wenn man annimmt, dass die Könige in Polygamie lebten; die Politik der Fürsten beruhte auf Bündnissen, diese auf Heirathen und Verschwägerungen; daher war die Gattenwahl der Tochter eines mächtigen Königs ein politisch wichtiges Ereigniss und die Menge der herbeieilenden Fürsten ist nur unter der Voraussetzung denkbar, dass schon verheirathete darunter waren, welche hier vielleicht nur aus politischen Gründen eine zweite oder dritte Frau suchten (ob nobilitatem pluribus nuptiis ambiuntur sagt Tacitus von den Deutschen Fürsten). Jedenfalls aber ist die Ansicht des Gedichtes die, dass die Königstöchter wenigstens in der Wahl ihrer Gatten frei waren. An einer Stelle 19 *Vish.* 51, 15 = 6079 wird behauptet, wer die Selbstwahl einer Jungfrau verhindere oder störe, sei der Hölle verfallen, so habe *Manu* selbst erklärt. Aber in unserm *Manu* findet sich nicht nur diese Stelle nicht, sondern er erwähnt, obwohl er acht verschiedene Formen der Eheschliessung anführt, die durch Selbstwahl gar nicht, vgl. Goldstücker H. E. P. S. 43. (Hopkins Rul. C. 359 glaubt die Eheform *Prājāpatya* sei mit dem *svayamvara* identisch.) Die Sitte der Selbstwahl widerspricht der späteren Indischen Vorstellung; unter den schrecklichen Zeichen des Weltalters *Kali* wird 3, 190, 36 = 13045 auch erwähnt, dass die Töchter *svayangrahās* sind, nach eigener Wahl sich verheirathen; auch im *Daçakumāracarita* wird es als eine besondere Ausnahme hervorgehoben, dass ein Mädchen in der Wahl ihres Gatten frei ist Weber Ind. Stfn. I 335, Wilson Essays II 242. Nach alle dem ist die Sitte des *svayamvara* ein Rest einer früheren längst entschwundenen Zeit.

5. Auch abgesehen von der Selbstwahl finden wir über Eheschliessung im *Mahābhārata* Anschauungen und Berichte, welche mit der späteren Norm nicht vereinbar sind. Die Ein-

richtung der Selbstwahl führte zum Versuche, die Braut auch gegen ihren Willen zu rauben. Der im *Svayamvara* verschmähte *Duryodhana* führt die Königstochter mit Gewalt davon. Ein anderes Beispiel gibt *Bhīshma*. Er entführt die drei Schwestern *Ambā, Ambikā, Ambālikā* für seinen jüngern Bruder *Vicitravīrya* mit Gewalt mitten aus dem Kreise der zum *Svayamvara* versammelten Könige, ja er bemerkt dabei, diese Art sich ein Weib zu verschaffen sei für den Krieger die würdigste 1, 102, 16 = 4091. Hier ist die Selbstwahl unterbrochen durch gewaltsamen Raub; es ist hier aber schon an die spätere Sitte der Gattenwahl gedacht, nach der die Tapferkeit, nicht der Wille der Braut entschied, denn 5, 175, 30 = 6006 flucht *Ambā* ihrem Vater, der sie als Kampfpreis ausgesetzt habe, als ob sie eine schlechte Dirne wäre. Im ersten Buche raubt *Arjuna* die *Subhadrā* bei Gelegenheit eines Festes mit Gewalt und zwar unter Beistimmung ihres Bruders, des vergötterten *Kṛshṇa*, der die erzürnten Verwandten mit ihm versöhnt. Dabei äussert dieser *Kṛshṇa* 1, 121, 2 = 7964 sich in ziemlich auffälliger Weise. Er bittet seine Landsleute, in dem Verfahren des *Arjuna* keine Geringschätzung erblicken zu wollen; auf eine Selbstwahl, sagt er, hat *Arjuna* es nicht ankommen lassen wollen, und euch Geld anzubieten, dazu achtete er euch viel zu hoch; wer möchte auch seine Tochter verkaufen wie ein Thier? Er hat daher die *Subhadrā* geraubt und damit dem Rechte gemäss (*dharmeṇa*) gehandelt. Man sieht, die Entschuldigung des *Kṛshṇa* richtet sich nicht nur an seine Geschlechtsgenossen, sondern auch an die späteren Leser, denen eine solche gewaltsame Entführung, die *Rākshasa*-Weise des *Manu* und von ihm wohl erwähnt aber nicht ausdrücklich gebilligt, einen befremdenden Eindruck machte. Auch wird nachher hinzugefügt, *Arjuna* sei mit *Subhadrā* wieder in ihre Heimath *Dvārakā* zurückgekehrt und dort in aller Ordnung, nach eingeholter Beistimmung der Verwandten, mit ihr vermählt worden. — In den obigen Worten tadelt *Kṛshṇa* hart eine andere Form der Eheschliessung, die durch Kauf. Gerade so tadelt *Manu* 3, 51 den, der sein eigenes Blut auf diese Weise verkaufe, während nach 8, 204 diese Art der Eheschliessung dennoch gebilligt wird. Im Epos wird dieser Fall

verhandelt bei Gelegenheit der Hochzeit des *Pāṇḍu* mit *Mādrī*, der Schwester des Königs *Çalya* 1, 113, 12 = 4436. Dieser erklärt nämlich, bei den *Madra* sei es Sitte, die Frauen zu kaufen; sei diese Sitte nun gut oder schlimm, er könne nicht davon abgehen. Darauf erwidert *Bhīshma*, der für *Pāṇḍu* wirbt, diese Sitte sei alt und gesetzlich, es sei nichts dagegen einzuwenden. Diese noch jetzt in Indien herrschende Sitte, die Frau sich zu kaufen, wird also hier von *Bhīshma* vom Standpunkte einer freieren und wohl älteren Anschauung aus betrachtet als oben von *Kṛshṇa*. — Die Eheform *Gāndharva*, in der nur von dem freien Willen des Brautpaares die Rede ist, wird vertreten durch das Beispiel des *Dushyanta* und der *Çakuntalā* 1, 73, 14 = 2967. Gewöhnlich aber wirbt der Vater des Bräutigams beim Brautvater um die Hand seiner Tochter. Aber auch in dieser Form hat die Braut viel mehr Freiheit der Entscheidung als in späterer Zeit ihr vergönnt war. Man lese, wie *Devayānī* ganz einfach dem Könige *Yayāti* sich zur Frau anbietet 1, 81, 17 = 3375; er habe sie ja, als er sie aus dem Brunnen zog, bereits bei der Hand gefasst (*pāṇidharma*, *pāṇigrahaṇa*), die Ehe sei also der Hauptsache nach bereits abgeschlossen; ihr Vater werde seine Einwilligung nicht versagen. Ebenso frischweg und eigenmächtig und mit dem gleichen Erfolge freit später die Königstochter *Çarmishṭhā* um denselben *Yayāti* 1, 82, 13 = 3409.

6. Schon diese Beispiele zeigen, dass die Stellung der Frauen in der Gesellschaft eine viel freiere war in der Zeit, in welcher das Epos gedichtet, als in der, in welcher es gesammelt wurde. Der Gegensatz ist hier so scharf wie möglich. Die spätere Anschauung zeigt sich in Stellen wie 9, 29, 74 = 1640: die Frauen der gefallenen Helden laufen die Haare sich zerraufend in der Stadt herum, sie, die früher niemals die Sonne gesehen hatten, oder, wie es 11, 10, 8 = 276 ausgedrückt ist, niemals in der Oeffentlichkeit erblickt worden waren. „Sie hat die Sonne nie gesehen“ (*asūryampaçyā* bei *Pāṇini* 3, 2, 36) ist der Ausdruck für das Heranwachsen in der Abgeschlossenheit des Harems; er wird 3, 62, 21 = 2352 auf *Damayantī* angewendet (weder der Wind noch die Sonne hat sie früher gesehen), welcher doch die

lange Waldreise so muthig aushält. Auch von *Kṛshṇā* wird 2, 69, 5 = 2345 bei Gelegenheit des Spieles gesagt, sie habe bisher weder Sonne noch Wind gesehen. Diese Anschauung ist aus einer viel späteren Zeit in die Periode, in welcher das Epos wurzelte, hineingetragen; in allen alten Erzählungen bewegen sich die Frauen mit grosser Freiheit und Sicherheit. Frauen müssen immer überwacht werden, sagt *Manu* 9, 2; „edle Frauen behüten sich selbst“, ist ein Spruch aus der alten und verhältnissmässig wohl erhaltenen *Nala*-Episode 3, 70, 8 = 2751. 3, 74, 25 = 2914. Nie soll eine Frau Selbständigkeit (*svātantrya*) besitzen, sagt mit *Manu* 9, 3 auch das *Mahābhārata* 13, 46, 14 = 2497; aber 1, 122, 26 = 4741 steht im Gegentheile: *svātantryam arhati strī*, und in früherer Zeit konnte man dichten, der Gott *Sūrya* habe die *Kuntī* belehrt, eine Jungfrau sei selbständig, *svatantrā* 3, 307, 13 = 17110; ja der Gott macht hier sogar einen grammatischen Witz: das Wort *kanyā*, Mädchen, kommt von der Wurzel *kam*, weil sie liebt (*kāmayate*) wen sie will. Man vergleiche die flotte Art, in welcher *Devayānī* und *Çarmishṭhā* um *Yayāti* freien, und die Unbefangenheit, in welcher *Sāvitrī* in der Welt herumreist, um sich einen Gatten zu suchen, mit den Begriffen der späteren Zeit über Wohlanständigkeit; nach welchen z. B. die längst verheirathete *Damayantī* 3, 69, 33 = 2726 von ihrer eigenen Mutter als schamlos bezeichnet wird, weil sie bittet, man möge den *Nala* suchen lassen. Die geniale Wasserfahrt der Prinzessin von *Anga* aber, die den *Ṛshyaçṛnga* herbeiholt, war den Brahmanen, die späterhin das Gedicht redigierten, doch zu stark; sie liessen Buhlerinnen an ihre Stelle treten, wodurch dann erst die Situation indecent wird; 19 *Vish.* 93, 7 = 8673 erscheint noch *Çāntā* neben den Bajaderen im Büsserhaine. Ebenso spricht die von A. Schiefner mitgetheilte Buddhistische Fassung der Erzählung von „*Çāntā* und andern Frauenzimmern“ Mel. As. VIII 115. — Die Frauen im alten Epos besassen noch Energie, im Guten wie im Bösen; „in the real Epic story the wives are of so perfect a character that they do as they please“ sagt Hopkins Rul. C. 367. Man lese wie energisch die Königin *Vidulā* ihren Sohn zum Kampfe ermahnt 5, 133, 4 = 4497, wenn er auch darin den Tod finden sollte;

oder wie ungeniert *Krshṇā* den Göttern den Text liest, weil sie ihr Regiment nicht gerecht ausüben 3, 30, 21 = 1337, vielmehr die Guten züchtigen, die Bösen begünstigen. Höchst willenskräftig zeigt sich auch *Ambā*; sie weiss gegen *Bhīshma,* in dem sie den Zerstörer ihres Lebensglückes sieht, den Arm des *Rāma* des Sohnes des *Jamadagni* zu bewaffnen, und da selbst *Rāma* den gewaltigen *Bhīshma* nicht zu überwältigen vermag, büsst sie und opfert sich selbst dem Feuertode zum Verderben des *Bhīshma,* ihren Schöpfer verfluchend, der sie solchem Unglücke preisgegeben habe 5, 175, 32 = 6007. Weniger als in einigen Episoden treten die Frauen in der Haupterzählung selbst hervor; im alten Gedichte war ihr Einfluss ohne Zweifel viel stärker betont; so wie wir das Gedicht jetzt haben, erfahren wir von der Frau oder den Frauen eines Helden ersten Ranges wie *Karṇa* nicht einmal den Namen; dass die Gemahlin des *Duryodhana* eine Königstochter aus *Kalinga* war, wird erst nach Abschluss der Haupterzählung beiläufig bemerkt 12, 4, 2 = 109, aber nicht einmal ihr Name angegeben. Sicher ist, dass die Frauen im alten Gedichte sich viel unbeengter bewegten als den brahmanischen Redactoren billig schien. Letztere waren daher geneigt die frühere Freiheit der Frauen unter dem Bilde einer wilden Zügellosigkeit aufzufassen und zu erzählen, die Frauen seien in früherer Zeit ganz frei in der Liebe gewesen. So wird 1, 122, 4 = 4719 berichtet, in früherer Zeit seien die Frauen *svatantrās* uud *anāvrtās,* ganz unabhängig von ihren Männern und Verwandten gewesen und erst späterhin habe *Çvetaketu* der Sohn des *Uddālaka* den jetzigen Gebrauch eingeführt, dem zufolge die Weiber ihren Männern die eheliche Treue bewahren müssten. Vgl. zu dieser Stelle Muir ST I² 118 II² 326. Da nicht überall in Indien das strenge brahmanische System durchgedrungen war, so finden sich hin und wieder Bemerkungen, dass in einzelnen Gegenden die Weiber grössere Freiheit des Wandels genössen. Den Frauen von *Māhishmatī* hat Gott *Agni* volle Freiheit des Wandels geschenkt 2, 31, 31 = 1134 ff.; die der *Madra* werden als ganz ausschweifend dargestellt 8, 44, 12 = 2035; von denen der *Uttara Kuru* sagt *Pāṇḍu* 1, 122, 7 = 4722 sie seien noch heute ganz frei. Jedenfalls hat sich in der Beurthei-

lung der Frauen und besonders ihres moralischen Werthes mit der Zeit ein ganz bedeutender Umschwung vollzogen. Nur so erklären sich die unwürdigen Ansätze in der Geschichte des *Nala* und in der des *Rāma*; *Damayantī* und *Sītā* bedürfen des Zeugnisses der Götter über ihre Aufführung während der Trennung von ihren Männern, während nach unserm Gefühle es an *Nala* wäre, sein Davonlaufen zu entschuldigen; ja im *Rāmāyaṇa* wird, freilich erst in dem später hinzugefügten Anhange, *Sītā* nachträglich doch noch verstossen. Die Urtheile der brahmanischen Zeit finden sich 13, 38, 11 = 2212 in nuce vereinigt: es gibt kein sündhafteres Geschöpf als das Weib, in ihrer zügellosen Liebe ist ihnen Alter und Gestalt des Liebhabers gleich, es genügt, dass er ein Mann ist; sie sind unersättlich wie das Feuer, der Ocean, der Tod. Dieses wegwerfende Urtheil wird noch dazu einer Frau in den Mund gelegt, der *Pancacūḍā*, einer *Apsaras*, gerade wie im *Çatapathabrāhmaṇa* eine andere *Apsaras*, *Urvaçī*, ein ähnliches hartes Urtheil ausspricht (Oldenberg ZDMG 39, 74). Auch der Schmähspruch über die Weiber 13, 19, 92 = 1473, unter tausenden sei kaum eine ihrem Gatten treu, wird von einer Frau ausgesprochen, von der Schutzgöttin des Nordens. Ueberhaupt, wird 13, 40, 8 = 2254 bemerkt, seien die Frauen früher besser gewesen; aber die Götter hätten mit Neid und Angst die Tugendhaftigkeit der Menschen bemerkt und um sie zu beruhigen, habe Brahman die Weiber gelehrt die Männer zum Schlechten zu verführen. Aber dies sind Stimmen aus einer späten Zeit; in den geretteten ächten Theilen des Epos nimmt die Frau eine ebenso freie und würdige Stellung ein wie im vedischen Zeitalter, in welchem sie als Dichterinnen von Hymnen auftreten (Weber Lit. G.² 38, die Tochter des Königs von *Videha* dichtet einen Spruch 13, 46, 12 = 2495), in welchem das Wergeld für die Frau dasselbe ist wie für den Mann (Roth ZDMG 41, 676). An den Berathungen der Männer nehmen die Frauen des Epos Antheil (besonders *Krshṇā* im Anfange des dritten Buches), mit ihren schönen Sprüchen entzückt und täuscht *Sāvitrī* selbst den Todesgott. Noch bei *Pantanjali* treten Frauen als Lehrer auf (Weber Ind. Stud. XIII 408), wogegen freilich Griechische Quellen behaupten, den

Frauen würden bei den Indern metaphysische Lehren nicht mitgetheilt (Max Müller anc. hist. S. 27). — Das *Mahâbhârata* enthält auch das älteste Beispiel einer Wittwenverbrennung; *Mâdrî* verbrennt sich freiwillig mit der Leiche ihres Gatten 1, 125, 31 = 4896, vgl. Lassen I² 787. Es ist dies das einzige Beispiel der Art, während von verwittweten Königinnen oft die Rede ist. Im *Bhâgavatapurâṇa* führt gleich des ersten Königs, des *Pṛthu*, Wittwe diese Sitte ein 4, 23, 22; andere Beispiele 9, 6, 55. 9, 9, 36; einmal wird eine Wittwe daran gehindert, weil sie schwanger ist 9, 8, 3. — Ueber die Zustände der Frauenwelt im epischen Zeitalter spricht ausführlich Hopkins Rul. C. 330—372. Eine mir unbekannte Schrift von Clarisse Bader, la femme dans l'Inde antique, Paris 1864, führt an Felix Nève, du beau littéraire dans les oeuvres du génie indien, Brüssel 1864 S. 34.

7. Auch im Familienrecht begegnen wir Spuren älterer Auffassung. Ueber die Theilung des Erbes gibt das dreizehnte Buch Regeln die mit denen des *Manu* übereinstimmen; dazu stimmt schlecht der Ausspruch 1, 29, 18 = 1356, Theilung des Erbes sei nur ein Zeichen von Habsucht, führe zum Streit und sei nicht zu empfehlen; die Weisen wollen keine Erbtheilung unter Brüdern. Möglicher Weise liegt dieser Stelle eine Erinnerung an frühere Sitte zu Grunde. Welche Söhne erbberechtigt sind und welche nicht, darüber spricht sich *Pâṇḍu* 1, 120, 32 = 4671 etwas anders aus als *Manu* 9, 158. Auch die Ansichten über die Leviratsehe sind nicht übereinstimmend mit dem Gesetzbuche des *Manu*. Das glückliche Weiterleben des Verstorbenen hängt ab von den Opfern der Nachkommenschaft; stirbt der Stamm aus, so fällt der Ahnherr in die Hölle, wie dies besonders eindringlich im ersten Buche in der Geschichte des *Jaratkâru* dargestellt ist. Dass der Sohn den Vater aus der Hölle rettet, wird 1, 74, 39 = 3026 und noch oft hervorgehoben; „durch meine Söhne werde ich in den Himmel kommen“ *lokân gamishyâmi putraiḥ* sagt *Ashṭâvakra* 13, 19, 10 = 1471. Auf dieser Anschauung beruht die Heiligkeit der Ehe; denn das Opfer eines nicht selbst erzeugten Sohnes kann nichts gelten oder fruchten, Ehebrecherinnen richten das Geschlecht zu Grunde *ghnanti kulam*

13, 19, 94 = 1475; sind die Weiber schlecht, so fallen die Väter, des Opferkuchens beraubt, in die Hölle herab 6, 25, 42 = 873 oder *Bhagav.* 1, 42. Vor allen Dingen musste also das Aussterben des Geschlechtes verhindert werden. War ein verheiratheter Mann ohne Nachkommenschaft gestorben, so hatte sein Bruder oder nächster Verwandter die Pflicht, für ihn mit der hinterlassenen Wittwe einen Sohn zu zeugen. Gegen diese Einrichtung empört sich das Gefühl einer späteren Zeit; *Manu* muss die Leviratsehe als altherkömmlich anerkennen, drückt sich aber so aus, dass man sieht, er hätte das ganze Institut lieber beseitigt. Ebenso zeigt sich in unserm Epos ein Bestreben, die Leviratsehe zu umgehn. Im alten Gedichte hat offenbar, als mit dem Tode des *Vicitravīrya* das Geschlecht ausgestorben war, dessen älterer Bruder *Bhīshma,* welcher der Herrschaft und der Ehe entsagt hatte, mit den Wittwen des *Vicitravīrya* Söhne gezeugt, den *Dhrtarāshṭra* mit *Ambikā* und den *Pāṇḍu* mit *Ambālikā.* Im jetzigen Gedichte wird er zwar dazu von *Satyavatī,* der Mutter des *Vicitravīrya,* aufgefordert; er möge, sagt sie, seine Ahnen nicht in die Hölle sinken lassen durch Verlust des Opferkuchens. Aber er weigert sich und so tritt an seine Stelle *Vyāsa* der Sohn des *Parāçara,* der nämliche, der das ganze Gedicht verfasst haben soll, ein Brahmane aus dem Geschlechte des *Vasishṭha.* Nun wird die Absicht der Aenderung klar. An der Stelle der für anstössig empfundenen Leviratsehe soll ein viel anstössigeres Auskunftsmittel treten, die Stellvertretung durch einen Brahmanen. So hat *Vyāsa* der Brahmane mit der Wittwe des Königs den *Dhrtarāshṭra* und den *Pāṇḍu* gezeugt; ebenso wurde die durch *Rāma* den Sohn des *Jamadagni* ausgerottete Kriegerkaste wieder erneuert durch Verbindung der Kriegerwittwen mit Brahmanen 1, 104, 8 = 4178; ja noch bei Lebzeiten und mit Einwilligung ihres Mannes gewann *Madayantī,* die Frau des Königs *Saudāsa,* ihren Sohn *Açmaka* von *Vasishṭha,* weil *Saudāsa* in Folge einer Verfluchung hätte sterben müssen, wenn er seine Frau umarmt hätte 1, 122, 22 = 4737. 1, 177, 47 = 6791. Ohne weitern Grund bietet König Bali 1, 104, 44 = 4210 seine Gattin *Sudeshṇā* dem Brahmanen *Dīrghatamas* an, der mit ihr die fünf Söhne *Anga, Vanga,*

*Kalinga, Puṇḍra* und *Suhma* zeugt. Hier erreicht die sublime Frechheit der Brahmanen ihren höchsten Grad; die Könige sollen aufmerksam gemacht werden, dass schon in alter Zeit die Veredlung der Kriegerstämme durch Brahmanen gerne gesehen wurde. Den Anlass zu solchen Erzählungen aber gab die Leviratsehe, welche anfing als anstössig zu gelten und durch ein noch anstössigeres Verhältniss ersetzt wurde. Die andern Berichte sind wohl dem mit *Vyāsa* und den Wittwen des *Vicitravīrya* gegebenen Beispiele nachgedichtet. Der Freund des vergötterten *Krshṇa, Arjuna,* durfte doch nicht seinen eigenen Grossvater getödtet haben; also wurde *Vyāsa* eingeschoben, den übrigens *Kumārila Bhaṭṭa* bei Max Müller anc. lit. S. 49 wegen seiner Stellvertretung tadelt.

8. Dagegen ist es zweifelhaft, ob die Polyandrie der *Krshṇā* zu den alterthümlichen Zügen des *Mahābhārata* gerechnet werden darf; gewiss gehört dies Verhältniss dem alten Gedichte an, aber es beruht doch wohl auf ausländischer, den Indern fremder Sitte. Die fünf *Pāṇḍava,* die doch als fromme und correcte Vertreter des brahmanischen Princips erscheinen sollen, haben mit einander eine gemeinschaftliche Frau, die *Krshṇā,* gewöhnlich nach ihrem Vater, dem Könige *Drupada, Draupadī* genannt. Nicht leicht konnte ein solches Verhältniss irgend einer Denkweise widerwärtiger sein als die Indischen, und dennoch haben die Bearbeiter, welche so vieles ummodelten, es nicht gewagt hierin etwas zu ändern, so alt, so bestimmt, so überall bekannt war die Sage von den fünf Männern der *Draupadī.* Wie sehr die Redactoren des Gedichtes an diesem in der übrigen Indischen Literatur unerhörten Verhältnisse Aergerniss nahmen, zeigen die abgeschmackten Versuche dasselbe zu rechtfertigen oder zu entschuldigen. Es sind deren fünf. Zuerst wird 1, 169, 11 = 6431 erzählt, in einer ihrer früheren Geburten habe *Draupadī* zu Ehren des *Çiva* gebüsst; weil sie aber fünfmal gebeten habe *dehi patim,* gib mir einen Mann, habe *Çiva* ihr in ihrer nächsten Menschenlaufbahn fünf Männer geben müssen! Zweitens wird 1, 191, 3 = 7133 berichtet, als die fünf Brüder mit *Draupadī* zu *Kuntī* gekommen seien, habe diese geglaubt, ihre Söhne brächten Speise. Sie sagt des-

halb: geniesset sie alle. In dieser zufälligen Rede ihrer Mutter finden sie eine Bestätigung des Wortes des *Vyâsa:* sie soll eure gemeinsame Gattin sein. Drittens beruft sich *Yudhisthṭhira* auf ähnliche Vorfälle 1, 196, 14 = 7265, weiss aber nur zwei Beispiele anzuführen. *Jaṭilâ* aus dem Geschlechte des *Gautama* habe sieben Rischi zu Männern gehabt, und *Vârkshâ* sei gar die gemeinschaftliche Frau von zehn Brüdern gewesen. Viertens erzählt *Vyâsa* 1, 197, 1 = 7275 eine merkwürdige Geschichte: die fünf *Pâṇḍava* sind Wiedergeburten von fünf verschiedenen *Indra,* die sich einst gegen *Vishṇu* vergangen hatten und zur Strafe auf Erden wieder geboren wurden; *Krshṇâ* aber ist eine Verkörperung der *Lakshmî* und zur gemeinschaftlichen Gattin der fünf Brüder bestimmt. Fünftens erzählt dann *Vyâsa* nochmals ausführlicher 1, 197, 44 = 7319 die Geschichte von der schönen Jungfrau, die keinen Gatten findet; *Çiva* sagt: Du sollst fünf haben. Sie weint, sie will nur einen, aber *Çiva* wiederholt: Du hast fünfmal gesagt *dehi patim,* du sollst in einer späteren Geburt fünf Männer bekommen. Diesen Versuchen, die Polyandrie der *Krshṇâ* zu rechtfertigen, sieht man deutlich die Verlegenheit der brahmanischen Redactoren an. Dass zur Entschuldigung des anstössigen Verhältnisses wiederholt *Çiva* herbeigezogen wird, ist merkwürdig. Sehen wir nun, wie die handelnden Personen des Epos selbst sich über diesen Fall aussprechen. Der Vater der Braut, König *Drupada,* will anfänglich von einer solchen Heirath nichts wissen; er sagt 1, 195, 27 = 7244 und 1, 196, 7 = 7258, es sei unerhört und ohne Vorgang, dass eine Frau mehrere Männer habe, es sei das gegen den *Veda* und gegen den Gebrauch der Welt. Nur zögernd gibt er später nach. Höchst merkwürdig ist, wenn *Vyâsâ* 1, 196, 23 = 7274 die Polyandrie (*bahûnâm ekapatnitâ*) für gesetzlich erklärt, noch auffallender, wenn *Yudhishṭhira* sich 1, 195, 29 = 7246 mit dem Beispiele der Ahnen ((*pûrveshâm*) rechtfertigen will. Wenn er aus der Geschichte seiner Dynastie Beispiele hätte anführen können, so hätte er diese statt der *Jaṭilâ* und der *Vârkshâ* beigebracht. Was die Feinde der *Pâṇḍava* betrifft, so äussern sie sich stets nur höhnisch über das anstössige Verhältniss. „Die Götter haben der Frau nur einen Mann zugesprochen, sie

ist eine schlechte Dirne“ 2, 68, 35 = 2285. Hierher gehört auch das Schimpfwort *gaus*, Kuh, mit welchem *Krshṇā* von der feindlichen Partei belegt wird; vgl. 5, 73, 19 = 2693. 9, 59, 4 = 3312. Hiernach soll *Duryodhana* selbst die *Krshṇā* nach dem Spiele mit diesem Worte gehöhnt haben. Aber die Erzählung vom Spiele selbst, im *Sabhāparvan*, erzählt davon nichts; erst im Nachspiele gebraucht 2, 27, 19 = 2532 *Duḥçāsana*, nicht *Duryodhana*, dieses Wort und nicht von *Krshṇā*, sondern von *Bhīmasena* und so erzählt auch *Bhīmasena* selbst den Vorgang 8, 83, 43 = 4250. In einer andern Stelle steht richtig 11, 18, 22 = 540 *dāsī*, Sclavin, statt *gaus*. Wir haben hier ein deutliches Beispiel von der Sucht der Ueberarbeiter, die *Kaurava* in ein recht gehässiges Licht zu stellen. — Ueber die Polyandrie der *Draupadī* haben manche Gelehrte sich ausgesprochen. Christian Lassen Ind. Alt. I² 790 sieht darin eine symbolische Bezeichnung der Verbündung der *Pāṇḍava* mit den fünf Stämmen der *Pancāla*. Auch Bergaigne manual S. 39 findet in der Polyandrie der *Krshṇā* „beaucoup plus vraisemblablement“ einen alten Mythus als eine historische Spur. Dagegen erklärt sich Sörensen S. 360 auch in diesem Puncte entschieden gegen die allegorische Auffassung Lassens und vermuthet S. 369 gewiss ganz richtig, quincuplex matrimonium in antiquissima narratione nullam molestiam habuisse, sed poëma postea retractatum esse eius excusandi causa. Ausführlich spricht sich Wilson über den Fall aus Essays I 340: in keinem Indischen Gesetzbuche sei Polyandrie erlaubt; die Tradition muss allgemein gewesen sein, das Factum ist nicht erfunden, its insertion is a proof, that he (der Dichter des Epos) drew the materials of his poem from other sources than his own imagination; he is clearly much embarrassed with it, and endeavours to make sundry apologies for it. Max Müller bespricht dies Verhältniss anc. lit. 46; es sei in vollständigem Gegensatze zum Brahmanischen Gesetze, in dessen Geist doch, dem Gedichte zufolge, die *Pāṇḍava* erzogen seien; die Tradition über diese Fünfmännerehe müsse ganz bestimmt gewesen sein, so dass eine Aenderung nicht gewagt werden konnte. Theodor Goldstücker spricht sich Hindu epic poetry S. 36—38 ausführlich über den Fall aus. Die Polyandrie der *Krshṇā* blieb

in der Redaction des Gedichtes stehen as being too deeply rooted in tradition; dies spricht für Alter und Aechtheit der Tradition. Er sieht darin a real piece of history, und ein Zeichen grosser Alterthümlichkeit. Auch Alfred Ludwig Myth. Elem. S. 10 spricht über die Polyandrie; diese sei bei den *Pāṇḍava*, einem nördlichen Volke, als notorisch gebräuchlich anzunehmen, während sie nach Indischem Gesetze unzulässig sei. Nach alledem ist die Polyandrie der *Krshṇā* nicht ein Ueberbleibsel aus dem grauen Alterthume, vielmehr scheinen die Inder auch in ältester. Zeit diese Eheform nicht gekannt zu haben. Die *Pāṇḍava* bezeichnen wohl einen nicht rein arischen Volksstamm, ein räuberisches Gebirgsvolk, wie sie bei den Buddhisten heissen, das von Norden her siegend vorrückte; im *Himālaya* findet sich Polyandrie bis auf den heutigen Tag (Stulpnagel im Indian Antiquary Band VII 1878, vgl. auch Julius Jolly „zur Indischen Rechtsgeschichte“ ZDMG 34, 341) und bei den *Pāṇḍava* mochte sie uralt sein, so dass allerdings Y*udhishṭhira* sich auf die Sitte seiner Ahnen berufen konnte. Dann dürfen freilich die *Pāṇḍava* ursprünglich keine Blutsverwandte der *Kaurava* gewesen sein. — Unbekannt geblieben ist mir die Arbeit von John Muir on the question whether Polyandry ever existed in Northern Hindustan im Indian Antiquary 1887 S. 315—317.

8. Eine Prüfung der Sitten und Gebräuche, wie sie im *Mahābhārata* im Laufe der Erzählung vorgeführt werden, würde zu demselben Resultate führen: Altes und Neues steht unvermittelt neben einander. Betrachten wir beispielsweise die Ansichten über die Fleischnahrung. Nach späterer Anschauung ist eines der obersten Gebote das, kein lebendes Wesen zu tödten, die *ahiṁsā*. Für Opferzwecke, sagt *Manu* 5, 41, und zur Bewirthung von Gästen darf man Thiere tödten; in Lebensgefahr und andern Ausnahmsfällen ist Fleischgenuss erlaubt, 5, 27. Aber im Allgemeinen gilt jetzt noch gänzliche Enthaltung von allem Fleischgenusse als Ideal. Hat doch, wie wir von A. Weber Ind. Stud. XVII 314 erfahren, noch im Jahre 1854 ein Inder an die Englische Regierung das Ansinnen gestellt, sie möge „the slaughter of cattle“ in Indien verbieten. Allem nach ist die *ahiṁsā* ein altbrahmanisches Postulat,

das von den Buddhisten aufgenommen, bei den Brahmagläubigen ebenfalls aufgestellt aber doch immer bestritten wurde. König *Açoka* entschuldigt sich in seinen Edicten, dass er Fleisch geniesse (G. Büehler ZDMG 37, 94. 101); zur Zeit des *Patanjali* war der Fleischgenuss unter gewissen Beschränkungen erlaubt (Weber Ind. Stud. XIII 458); einige hielten das Tödten von Thieren selbst zu Opferzwecken für unerlaubt und opferten nie Fleisch (Müller anc. lit. S. 54); in *Bhāgavata Purāṇa* wird König *Vena* besonders seiner Jagden wegen getadelt 4, 13, 40; wer jagt oder sonst Thiere tödtet, ausser für Opferzwecke, der fährt zur Hölle 5, 26, 24. Im *Mahābhārata* wird die Frage, ob man Thiere tödten und Thierfleisch essen dürfe, an mehreren Stellen eifrig erörtert. Jedenfalls, heisst es 3, 208, 12 = 13813, habe in früheren Zeiten das Opferfeuer Fleisch geliebt, d. h. seien den Göttern blutige Opfer dargebracht worden; auch jetzt noch sei die Frage bei den Weisen nicht entschieden; übrigens sei die *ahiṁsā* einfach undurchführbar, jeder Mensch sei in der Lage Thiere tödten zu müssen, beim Essen von Früchten, beim Trinken, beim Pflügen, aus Unachtsamkeit. Eine andere Besprechung dieser Frage finden wir 14, 28, 16 = 803; hier heisst es, die *ahiṁsā* sei von den Alten für die oberste Pflicht erklärt worden; aber freilich sei sie practisch nicht durchführbar. Leben und Bewegung würde aufhören, wenn sie streng durchgeführt würde; man müsse sich dabei beruhigen, dass die wahre Erkenntniss (von der Weltseele) alle Sünde vernichte. Auch 12, 15, 24 = 447 macht *Arjuna* seinen Bruder *Yudhishṭhira,* der über das viele Morden Gewissensbisse fühlt, darauf aufmerksam, dass die *ahiṁsā* unmöglich sei, tödten ja doch selbst die Büsser im Walde lebende Wesen in ihrem Trinkwasser. So ist die Theorie über diese Frage eine unbestimmte; die in der Erzählung mitgetheilten Thatsachen sprechen dafür, dass die Grundlage des Gedichtes in eine Zeit fällt, in welcher jenes Verbot noch unbekannt war. Das Gedicht setzt Jagd und Fleischgenuss als erlaubt voraus; vgl. Hopkins Rul. C. 119. Dass der wohlhabende Mann Fleisch isst, wird 5, 34, 49 = 1143 als selbstverständlich und allgemein erwähnt. Der vergötterte *Krshṇa* ermahnt selbst die Hirten dem Genius ihres Berges zu

Ehren Thieropfer zu bringen 19 *Vish.* 18, 11 = 3818, vgl. Wilson V. P. IV 312 (an beiden Stellen *hatvā paçum* ausdrücklich). Seine Freunde, die *Pāṇḍava,* sollen als Muster der brahmanischen Lebensführung dargestellt werden; während ihrer Verbannung im Walde ernähren sie sich nur von Früchten und Wurzeln 3, 259 2 = 15371, beobachten also die *ahiṁsā.* Aber nach 3, 3, 72 = 202 bekommen sie vom Sonnengotte *Sūrya* einen unerschöpflichen, von selbst kochenden Topf geschenkt, der so lange jeden Tag gefüllt ist, bis sie selbst und ihre etwaigen Gäste satt sind; und es wird ausdrücklich bemerkt, dass dieser Selbstkocher neben Wurzeln, Früchten, Gemüse auch Fleisch spendete. (Der ganz ähnliche wunderbar speisende Topf des *Kṛshṇa* in *Jaiminibhārata,* Weber über eine Episode im J. Bh. S. 38, ist wohl diesem Topfe der *Pāṇḍava* nachgedichtet.) Dieses Märlein ist freilich eine recht späte Erfindung; der Gott *Sūrya,* der Vater des *Karṇa,* war den *Pāṇḍava* nicht günstig. Das Natürliche und Richtige findet sich 3, 50, 11 = 1965, vgl. 3, 80, 8 = 3097. Hier wird die Frage, auf welche Weise die *Pāṇḍava* im Walde ihr Leben gefristet hätten, von *Janamejaya* aufgeworfen, der also offenbar von dem Selbstkocher des *Sūrya* nichts weiss. Die Antwort lautet: vom Fleische der Waldthiere, die sie auf der Jagd erlegten. Damit seine Brüder den Wildstand im Walde *Dvaitavana* nicht ganz vertilgen, verlässt *Yndhishṭhira* denselben, durch ein Traumbild gemahnt, und sucht neue Wohnsitze auf 3, 258, 1 = 15353. Ein solcher Jagdzug der *Pāṇḍava* wird 3, 264, 3 = 15573 beschrieben; während desselben findet *Jayadratha* Gelegenheit die *Kṛshṇā* zu rauben. Auf einer späteren Reise sind die *Pāṇḍava* sowohl mit andern Vorräthen als auch mit Fleisch versehen 14, 63, 20 = 1890. Schon ihr Vater *Pāṇḍu* war ein gewaltiger Jäger; Krieg und Jagd gehören zusammen. Ebenso erscheint *Agastya* im Lichte der alten Anschauung, nach welcher der tapfere Krieger immer auch ein grosser Nimrod ist ZDMG 34, 595. Im *Rāmāyaṇa* erscheint *Rāma* des *Daçaratha* Sohn, gerade wie die verbannten *Pāṇḍava,* im Walde bald als Büsser, der von Früchten und Wurzeln lebt, bald als Jäger. Der König *Nala* brät sein Fleisch sich selbst, denn *Damayantī* lässt sich ein von ihm zubereitetes Stück

Fleisch geben und erkennt an dessen Geschmacke und Geruche alsbald die Zubereitungsweise ihres Gatten 3, 75, 20 = 2941; aber 13, 115, 73 = 5666 werden *Vīrasena* und sein Sohn *Nala* (*nara* in B ist verdorben statt *nala* in C) unter den Helden der Vorzeit genannt, die niemals Fleisch assen. Dem *Nahusha* wird es als Ketzerei angerechnet, dass er das Tödten und Opfern von Thieren für unrechtmässig erklärt 5, 17, 17 = 537. Dagegen die späteren, didaktischen Theile des Gedichts erklären sich für die *ahiṁsā*; vgl. z. B. 12, 265, 6 = 9472. 13, 115, 12 = 5605. 13, 115, 53 = 5646 u. a.

10. Dass in den religiösen Anschauungen des jetzigen Gedichtes *Vishṇu* und *Çiva* die Hauptrolle spielen, ist schon oben bemerkt. In den mehr philosophisch gehaltenen Stücken herrscht die Lehre vom *ātman* oder der Weltseele vor, die dann gelegentlich, zur Beruhigung der Gläubigen, bald mit dem einen bald mit dem andern der genannten Götter identificiert wird. Aber daneben zeigt sich doch noch in vielen glücklich erhaltenen Spuren die echte epische Mythologie. Das alte Gedicht war, wie besonders deutlich die verhältnissmässig gut erhaltenen Episoden, wie die von *Nala* und von *Sāvitrī* zeigen, frei von *Çiva* und von *Vishṇu* und kannte das System der Incarnationen nicht. Ebenso wenig wie diese Mythologie der späteren Volksgötter und wie andererseits das speculativ-theologische System des pantheistischen *ātman* wusste das Epos von der alten Mythologie der Natursymbolik; es hatte sich vielmehr dasselbe eine eigene anthropomorphistische Mythologie geschaffen und in derselben die Zustände der menschlichen Gesellschaft in idealisierender Weise wiedergespiegelt. In der Symbolik schlägt *Indra* ewig den *Ahi* oder den *Vṛtra*, wenn er ihn auf den Bergen des Himmels trifft; der Kampf kann kein Ende nehmen, weil er in der Natur sich immer wiederholt; stets werden die Regenwolken durch den Blitz gespalten und gezwungen ihre Gewässer, die „geraubten Kühe“, der Erde zuzusenden. In der erzählenden Poesie ist dies anders; es musste, im Zusammenhange des Berichtes, eine Zeit, in der *Vṛtra* noch lebte, von der nach seinem Falle unterschieden werden; er stirbt nur einmal unter den Streichen des von *Indra* geschwungenen

Donnerkeiles und die Erinnerung an seine symbolische Bedeutung verlor sich. In der vedischen Poesie ist bald dieser bald jener Gott der oberste und mächtigste. While Agni is invoked, sagt Max Müller anc. lit. S. 546, Indra is forgotten; there is no competition between the two, nor any rivalry between them or other gods. Max Müller nennt diesen Wechsel Henotheismus (vgl. seinen Aufsatz in der deutschen Rundschau IV Berlin 1878 S. 374—404, dagegen W. D. Whitney on the so — called Henotheism of the *Veda* in den proceedings Am. Or. Soc. October 1881 S. 9—12). In der erzählenden Poesie war ein solcher Wechsel nicht möglich; ein Gott musste der höchste sein, die andern ihm mehr oder weniger untergeordnet; System und Ordnung musste eintreten, wenn der Zusammenhang der Erzählung nicht durch fortwährende unlösbare Widersprüche unmöglich gemacht werden sollte. Woher aber konnte die epische Poesie ihr Vorbild für die Ordnung der Götterwelt entnehmen, wenn nicht aus den Gestaltungen, welche die menschliche Gesellschaft zur Zeit angenommen hatte? Der König ist *Indra,* weil er, der Schleuderer des Blitzes, unter allen Göttern am meisten eine kriegerische Seite zeigte. Die andern Götter treten zu ihm in ein mehr oder weniger bestimmtes Verhältniss der Abhängigkeit. Ihm gegenüber stehn die feindlichen *Asura,* mit welchen *Indra* einen nicht immer glücklichen Krieg führt; wo die Tapferkeit nicht aushilft, greift *Indra* zu List und Verrath und scheut sich nicht, feierlich beschworene Verträge zu brechen. Neben den Göttern und den Gegengöttern erscheinen die Priester, beide Parteien mit Opfer und mit gutem Rathe unterstützend; für die Götter opfert *Brhaspati,* für die Gegengötter *Uçanas.* Das häufige Loos irdischer Könige, von ihren Feinden besiegt, von ihren Anhängern verlassen zu werden, trifft auch den *Indra*; ein Usurpator wie *Nahusha* bemächtigt sich seines Reiches und beinahe auch seiner Frau; aber die Klugheit der *Çacī* und seines Priesters *Brhaspati* verhelfen ihm zum Siege und geben ihm die Herrschaft des Himmels zurück. In den Tagen des Friedens hält er glänzenden Hof mit seinen Getreuen, umgeben von den himmlischen Sängern, die sein Lob singen und seine Thaten erzählen. Nur von *Indra* hat das Gedicht uns so viel Züge auf-

bewahrt, dass wir uns ein deutliches Bild von ihm machen können; die andern alten Götter traten in der alten Ueberlieferung gewiss viel mehr hervor, sind aber in der jetzigen Fassung verblasst. Am deutlichsten lässt sich noch das Wesen des *Agni* erkennen, der in der symbolischen Mythologie einfach das Feuer ist, in der epischen aber zum treuen Freunde und Mitkämpfer des *Indra* wird; er zerstört die Burgen der Feinde und brennt die dichten Urwälder, ihre Schlupfwinkel, nieder. Aber auch seine ursprüngliche natursymbolische Gestalt wird aus dem Epos vielleicht deutlicher erkannt, als aus dem überwiegend seine rituelle Seite hervorhebenden *Veda*; in seinem Berichte über meinen *Agni* (Leydner Theologische Zeitschrift 1880 „letterkundig overzicht") bemerkt Tiele: de echte onde Indische *Agni* moet niet in den *Veda* gezocht worden, waar hij wezenlijk een offergod, de god van't offervuur is, maar in werken die niet oorspronkelijk van priesters afkomstig waren, zooals het *Mahābhārata.* Ueber die Stellung, die Brahman im Epos einnimmt, habe ich in meinem oben erwähnten Aufsatze in der ZDMG gehandelt; er ist neben der Stärke und der Schnelligkeit, *Indra* und *Agni,* der erfahrene Rath, der in die Zukunft sieht, der Kenner des Schicksals, aber niemals betheiligt er sich an den Kämpfen und Zügen und beeinträchtigt die Würde des *Indra* nicht. Zurückgesetzt ist in dem jetzigen Epos *Varuṇa,* man sollte fast meinen er werde absichtlich vernachlässigt. In der Geschichte des *Nala* wird er zwar unter den Göttern, welche zur Gattenwahl der *Damayantī* ziehen, mit genannt, dann aber, wie Charles Bruce „die Geschichte von *Nala*" Einl. S. 6 richtig bemerkt, in auffallender Weise zweimal übergangen. Es ist auch sonst wenig von ihm die Rede; das Meer, das er repräsentiert, war den brahmanischen Bearbeitern ein unheimliches Element, fast als hätten sie geahnt, dass des Meeres Wellen ihre Besieger an ihre Küsten zu spülen bestimmt waren. Dass Seefahrten vorkamen, erfahren wir fast nur aus dem häufig vorkommenden Gleichniss: verzweifelt wie ein Kaufmann, dessen Fahrzeug im Meere Schiffbruch gelitten hat. Im Griechischen Epos so geläufige Ausdrücke wie Mastbaum und Steuerruder kommen in *Mahābhārata* kaum vor; selbst naheliegende Bemerkungen wie

3, 259, 29 = 15398 vgl. 12, 167, 33 = 6243 sind selten: des Gewinnes wegen schlagen die Menschen ihr Leben für Nichts an und befahren den Ocean. Vor den Seefahrern, also auch wohl vor der Seefahrt, wird gewarnt 13, 90, 7 = 4276: gemieden soll werden der Umgang mit dem Seefahrer (*Manu* 3, 158). Ueber Seefahrt im *Mahābhārata* vgl. Hopkins Rul. C. 81 Note. — Auch der Sonnengott *Sūrya* wird kaum erwähnt, nur in seiner Eigenschaft als Vater des *Karṇa* tritt er in einigen ächten Stellen auf. Alt ist 3, 303, 18 = 16994; hier erzählt *Karṇa* seinen Traum der aufgehenden Sonne, diese lächelt und spricht Ja. Hier haben wir den Gott und sein Element noch ungetrennt bei einander, ein Zeichen hoher Alterthümlichkeit, wie wenn etwa in der *Chāndogya upanishad* 4, 6, 2 *Jabāla* ein Feuer anzündet und alsbald *Agni* mit ihm spricht; vgl. meinen *Agni* S. 2. 3 und Stellen bei Homer wie Il. 5, 545: „der Alpheios fliesst durch das Land der Pylier; er zeugte den Orsilochos." — Die *Açvin* mögen in der natursymbolischen Mythologie immerhin das Zwielicht bedeutet haben (doch vgl. Bollensen ZDMG 41, 497), in der anthropomorphistischen Mythologie des Epos sind sie die Aerzte der Götter, die sich durch ihre Kunst Unsterblichkeit und göttlichen Rang ertrotzen. Eine wichtige und geehrte Persönlichkeit am Hofe des kriegerischen Königs ist der Wagenlenker, von dem Leben und Sieg gar oft abhing; er steht in enger Beziehung zum Könige, ein Viertel der Kriegsbeute gehört ihm (A. Weber Ind. Stud. IX 253), er tritt im *Nala* und im *Rāmāyaṇa* als Sprecher und Vertreter der Bürgerschaft auf; so treffen wir am Hofe des *Indra* den *Mātali* in sehr geachteter Stellung. Er heisst 5, 104, 1 = 3643 der geliebte Freund des *Indra*, sein Rathgeber und Wagenlenker, auf dem Schlachtfelde ihm nur wenig nachstehend; er muss mit seinen Pferden erst den Sieg gewinnen, dann *Indra* mit seinen Armen. Auch der Erbauer des Kriegswagens, der Zimmermann, *takshan*, stand in hohen Ehren (vgl. A. Weber Ind. Stud. XVII 196); so treffen wir auch in der Götterwelt einen solchen *takshan* 5, 9, 27 = 255, der auf Befehl des *Indra* die drei Köpfe des *Triçiras* abhaut und dafür sogar Antheil am Opfer als Lohn erhält. Die *Apsaras* mögen immerhin in der natursymbolischen Mythologie

Wasserdämpfe bedeuten, im Epos sind es freilebende Frauen, die am Hofe des *Indra* tanzen, aber auch in Vogelgestalt auf der Erde umherziehen, unsern Schwanenjungfrauen vergleichbar; die *haṁsa* im Anfang des *Nala* sind wohl solche *Apsaras*. Sie haben aber auch eine kriegerische Seite. Mitten in der Beschreibung des Kampfes wird 8, 49, 76 = 2373 erzählt, wie die *Apsaras* die mit Wunden auf der Brust gefallenen Helden auf ihre Wagen heben und unter Paukenschall dem Himmel zuführen; bei diesem Anblicke, wird hinzugefügt, hätten die Krieger erst recht muthig gekämpft. Während des letzten entscheidenden Zusammentreffens zwischen *Arjuna* und *Karṇa* sind 8, 90, 18 = 4640 beide Helden matt, sie lassen ab vom Kampfe, da erscheinen *Apsaras*, fächeln sie mit Fächern aus Rosshaar und besprengen sie mit Sandelwasser. Wird man hier nicht an die Valkyrien erinnert? Ebenso sind die *Gandharva*, nach Elard Hugo Meyer Indogermanische Mythen I 1883, die in den Wolken einherstürmenden Winde; aber im Epos erinnert an diese Herkunft der *Gandharva* eben keine Spur mehr; sie sind die Musiker des Himmels, die lustigen Gespielen und Freier der *Apsaras*, aber auch tüchtige Krieger, die einst den König *Citrāngada* nach langem heftigem Kampfe auf *Kurukshetra* erschlugen. Der Ernst der späteren brahmanischen Zeit „will von dieser zweideutigen *Gandharva* und vollends dem Weibervolk der *Apsaras* nichts wissen", H. E. Meyer S. 95, aber im alten Epos haben beide eine hervorragende Rolle gespielt. Die epische Mythologie der Inder hat grosse Aehnlichkeit mit der der Griechen. Am Ganges liefen beide Auffassungen der Mythologie, die speculativ-theologische und die anthropomorphistische, unvermittelt und unausgeglichen neben einander her; bei den Hellenen hat die Mythologie der epischen Dichter, zumal seit sie an der bildenden Kunst eine mächtige Bundesgenossin fand, die alte Naturreligion gänzlich zurückgedrängt. Nur dies kann der Sinn der auffallenden Bemerkung Herodots sein, Homer und Hesiod hätten den Griechen die Götter gegeben. Der Vater der Geschichte kann nicht geglaubt haben, sein Volk habe vor Homer keine oder ganz andere Götter gehabt. Die epische Mythologie der Inder ist so reich ausgebildet zu

denken wie die Griechische, nur ist sie weniger gut erhalten; sie ist so alt wie die vedische, gerade in den mythologischen Anschauungen des *Mahābhārata* findet H. H. Wilson Züge, „which may be derivable from an old, is not from a primitive, era" (Vish. Pur. Einl. S. 5). Die Pflege aber dieser Mythologie ist Sache der Krieger; nicht in den Hütten der Einsiedler sondern an den Höfen der Könige haben wir die Blüthe des Epos und der epischen Mythologie zu suchen; die Götter der Krieger, sagt die *Vāsishṭhasmrti* (Max Müller anc. litt. S. 55), sind *Soma*, *Sūrya* und die andern, also eben die alten Götter, während *Nārāyaṇa* den Brahmanen zugeschrieben und *Rudra* für den Gott der *Çudra* erklärt wird. Die religiöse Litteratur drängt die alten Götter bei den Brahmanen und späterhin durch deren wachsenden Einfluss auch bei den Kriegern allmählich zurück und legt auf die ganze epische Poesie wenig Werth; die *itihāsa* und *purāṇa* werden im *Çatapathabrāhmaṇa* den Fischern und Vogelstellern zugewiesen Weber L. G.[2] 137. Zu bemerken ist noch, dass zwischen Göttersage und Heldensage bestimmt unterschieden werden muss. Bei Erklärung der ersteren ist die kosmogonische Seite und deren anthropomorphistische Verwendung massgebend, bei der zweiten die historische. Die Indische Heldensage hat noch auf jeden unbefangenen Leser den Eindruck gemacht, dass sie historischen, nicht symbolischen Ursprungs sei. So ruft Karl Schöbel légende des *Pandavas* S. 23 aus: il nous paraît indubitable qu'il y a ici autre chose que de la poésie; c'est de l'histoire. In seiner Indischen Geschichte II 622 sagt Talboys Wheeler: a distinction must be laid down between mythological legends of the gods, and what appear to be historical traditions of heroes. Legends of *Indra* and other gods, and the wars between gods and demons, appear to be generally capable of allegorical interpretation. But the case seems somewhat different as regards the Epic traditions of individual heroes, who have never been admitted into the *Hindu Pantheon*, or who have only been deified at a comparatively recent period. Horace Hayman Wilson äussert sich *Vishṇupurāṇa* Einl. S. 4: *Rāma* and *Krshṇa* appear to have been, originally, real and historical characters, und I 158: it seems probable that

the persons (die Helden des Epos), in some instances, had a real existence. Auch A. Weber Ind. Stud. II 399 gibt wenigstens bezüglich des *Krshṇa* zu, dass er ursprünglich „eine bestimmte menschliche Persönlichkeit“ gewesen sei. Der unmittelbare Eindruck, welchen die Heldensage im *Mahābhārata* auf uns macht, ist unabweisbar der, dass hier wirkliche Geschichte vorgetragen sein will.

## Sechstes Kapitel.

## Indogermanisches Urepos.

Dass unser Gedicht, seinen ältesten Bestandtheilen nach, bis in jene Zeiten hinaufreicht, in welcher die Inder mit den Germanen und andern Völkern des Indogermanischen Stammes noch ein Volk bildeten, ist nicht unmöglich, aber bestimmte Beweise lassen sich dafür bis jetzt nicht beibringen.

---

1. „Das Epos ist uralt; der Anfang desselben liegt weit jenseits der Geschichte, wie der Anfang der Staaten, der Anfang der Religionen, der Anfang der Sprachen. Aber sowie die vergleichende Grammatik zu der Erkenntniss führt, dass die drei epischen Völker, die wir kennen, die Inder, die Griechen und die Deutschen, ursprünglich nur ein Volk und die Indische, Griechische und Deutsche Sprache ursprünglich nur eine Sprache waren, so lässt sich auch jetzt schon mit Sicherheit behaupten, dass die Indische, Griechische und Deutsche Mythologie nur eine und ebenso das Indische, Griechische und Deutsche Epos ursprünglich nur eines war“, Adolf Holtzmann Untersuchungen über das Nibelungenlied S. 162. Näher ausgeführt hat mein Oheim seine Theorie vom gemeinsamen Urepos in den beiden Vorträgen, welche seiner Uebersetzung der älteren Edda beigegeben sind. Die Sprachvergleichung hat gelehrt, dass das Indogermanische Volk schon vor seiner Trennung ein Kulturvolk war; die Summe der geistigen Errungenschaft und darunter auch die historischen Erinnerungen des Volkes konnten, in einer Zeit die den Gebrauch der Schrift noch nicht kannte, nicht dem Zufalle überlassen bleiben, sondern

wir müssen überall für die ältesten Zeiten eines jeden der Indogermanischen Völker das Vorhandensein eines besondern ad hoc und nur ad hoc bestimmten Standes voraussetzen. Nach der Trennung bildete natürlich jedes der einzelnen Völker sein episches Erbgut in seiner Weise um und aus, aber einzelne Spuren der ursprünglichen Zusammengehörigkeit müssen sich doch auch jetzt noch nachweisen lassen. — Diese Theorie des Indogermanischen Urepos hat, wie es scheint, bis jetzt wenig Anklang gefunden. Ich möchte sie für richtig halten; aber erst wenn wir über die älteste uns erreichbare Gestalt des Epos bei allen einzelnen Indogermanischen Völkern vollständig im Reinen sind, wird es Zeit sein, der Frage ernstlich näher zu treten. Weber Ind. Streifen II 72 erklärt sich gegen die Theorie; er bemerkt: „Consequent verfolgt führt sie . . . . zu der Annahme, dass die Deutschen noch nach der eigentlich vedischen Zeit mit den Indern zusammengewohnt haben müssten“ und S. 74: „Speciell endlich ist der Kampf zwischen den *Kuru* und den *Pancâla* ein so ausschliesslich Indischer, an das *Kurukshetra* gehefteter, dass er unmöglich irgendwie in der Indodeutschen Urzeit wurzeln kann.“ Aber ich sehe dies nicht ein; mit den Völkern wanderten auch die Sagen und wurden den neuen Lebensbedingungen, besonders auch den neuen Localitäten angepasst; so finden wir auch in Hinterindien die Namen *Indraprastha, Ayodhyā, Campā, Sindhu* Weber Ind. Stf. III 354; der ursprüngliche grosse Kampf hat ebensowenig auf dem Kurufelde stattgefunden als auf der Ebene von Troia; er wurde nur in jedem Lande localisiert. Ein lehrreiches geschichtlich bezeugtes Beispiel von der Wanderung des Epos liegt vor. Das *Mahābhārata* wurde von Indien aus nach Java verpflanzt und die Javanesen zeigen auf ihrer Insel die Stadt *Hastināpura*, das Schlachtfeld *Kurukshetra* u. s. w., Lassen A. K. IV 524. Könnte nicht auf dieselbe Weise das Volk der Griechen sein Urepos schon nach Hellas mitgebracht haben? Dafür spräche, dass der geographische Schauplatz der Iliade offenbar für die Menge der Reiche und Könige zu enge ist. Agamemnon herrscht „über ganz Argos und viele Inseln“ Il. 2, 108, aber schon in der Stadt Argos herrscht Diomedes und die vielen Inseln kann uns weder Thukydides noch

Strabon nachweisen. Die mitgebrachten Namen mussten auf ein zu enges Terrain vertheilt werden. — Ohne Zweifel aber ist es für unsere Zeit noch verfrüht, über Vorhandensein und Inhalt eines gemeinsamen Indogermanischen Urepos Vermuthungen aufzustellen; es fehlt dazu an Vorarbeiten. Homer ist noch nicht mit dem *Mahābhārata* verglichen. Im Indischen wie im Griechischen Epos zeigt sich keine Spur mehr einer Erinnerung an eine Einwanderung in das jetzt bewohnte Land. Die Götter Homers bilden einen wohlgegliederten Organismus und stehn zu einander in verwandtschaftlichen Verhältnissen wie die Indischen; die einen unter ihnen sind den andern hier wie dort untergeordnet oder gleichgestellt, während die Römer, weil kein Epos, auch keine Göttergeschichte haben. Wie *Indra* muss auch *Zeus* seine Herrschaft stets durch Kämpfe sichern. Beide Völker bilden ihre Vorstellungen von der Götterwelt durch die Kunst der Epiker weiter aus und um; in der Iliade haben die Winde noch keinen König, in der Odyssee den *Aiolos*. Die Heldensage beider Epen mit einander zu vergleichen, dürfen wir noch nicht wagen. — Für epische Spuren aus dem Sagenschatze des Persischen Volkes ist Friedrich Spiegel Die Arische Periode, Leipzig 1887 zu vergleichen, besonders was S. 300 über den Indischen *Karṇa* und den Persischen *Dārāb* gesagt ist; ein Aufsatz von James Darmesteter, points de contract entre le *Mahābhārata* et le *Shāh-Nāmah* Paris 1887 (aus Journ. As. 8. Reihe X 38—75) spricht von Entlehnung, nicht von altem Gemeingut. Bei der Vergleichung des Indischen Epos mit dem Deutschen ist besonders die Person des eben genannten *Karṇa* in den Vordergrund getreten. Dieser unüberwindliche Held, der Sohn des Sonnengottes, hat gewiss im alten Gedichte die Hauptrolle gespielt. Ein Findelkind, muss er, obwohl göttlicher Abstammung, als Dienstmann im kriegerischen Gefolge eines Königs dienen; er erwirbt seinem Herrn die Gattin, er tödtet ein feindseliges Ungethüm (den *Jarāsandha*), er fällt durch Verrath und Hinterlist. Diese Züge erinnern deutlich an die Sagen von Siegfried, daher neuerdings der Versuch gemacht worden ist, die Identität der beiden nachzuweisen. Vierundzwanzig Jahre, nachdem der treffliche Peter von Bohlen an einer einzigen Stelle „einen gewissen

*Karṇa*" erwähnt hatte (das alte Indien II 1830 S. 373), stellte Heinrich Leo die Gestalt desselben *Karṇa* an die Spitze seiner „Vorlesungen über die Geschichte des Deutschen Volkes und Reiches" I 1854 (theilweise auch schon vorher in seiner „Universalgeschichte") und die Parallele zwischen *Karṇa* und Siegfried wurde weiter ausgeführt von Adolf Holtzmann in den Untersuchungen über das Nibelungenlied S. 193—203. Ein merkwürdiger Versuch, die Indische und Germanische Sage zu vereinigen, liegt vor in den Schriften von Johann Heinrich Becker: *Mahābhārata* Der grosse Krieg, Berlin 1888, und Zur Deutung urzeitlicher Ueberlieferung, Berlin 1889. In ersterer Schrift gibt Becker sogar das alte Gedicht wieder, wie es nach seiner Vermuthung vor der Völkertrennung ausgesehen haben mochte; jedoch lässt er alles gelehrte Beiwerk bei Seite, so dass es schwer wäre seiner Rechnung nachzurechnen. — Die Frage, ob im Inhalte, im Sagenstoffe selbst eine Verwandtschaft zwischen dem Indischen und dem Deutschen Epos nachzuweisen sei, lassen wir dahingestellt und fragen nur, ob in den ältesten Theilen des *Mahābhārata* sich charakteristische Züge in Lebensanschauung, Sitten, gesellschaftlichen Einrichtungen finden, die auch in den ältesten Berichten über die Germanen uns begegnen.

2. Hier ist nun in erster Reihe die durchweg kriegerische Weltanschauung hervorzuheben, welche die eigentliche Seele der alten Theile des Epos ausmacht. In diesen zeigt sich noch ganz unverkennbar „ce caractère martial qui brille d'une splendeur si vive dans le *Mahābhārata*, malgré les efforts que paraît avoir faits le génie brahmanique pour l'éteindre dans le calme et dans le silence des spéculations de la plus profonde théosophie" Eugen Burnouf Bh. P. I Einl. 32. Statt der elegischen Weichheit, der lebensmüden Resignation der späteren Indischen Literatur weht uns hier die rauhe kriegerische Luft des altgermanischen Nordens an. Würde es je gelingen, den ältesten der Forschung erreichbaren Culturstand des Indischen Volkes festzustellen und aus demselben gleichsam vermittelst eines chemischen Prozesses alle Einflüsse des bereits langsam sich entwickelnden Brahmanismus auszuscheiden (wozu freilich keine Aussicht vorhanden ist, so

lange man beide Augen auf die Centralsonne der *Veda* richtet und das Epos vernachlässigt), so würden wir Zustände vorfinden nur wenig verschieden von denen, welche uns von *Tacitus* als den alten Germanen eigenthümlich geschildert werden. Aber auch noch in seiner heutigen verderbten Gestalt liefert uns das *Mahābhārata* oft den besten Commentar zur Germania. Hier lesen wir von der Spielwuth der Deutschen, wie sie Hab und Gut, Weib und Kind, zuletzt sich selbst einsetzen: extremo ac novissimo iactu de libertate contendunt. Dort werden uns solche ernsthafte Spiele in ihrem ganzen Verlaufe erzählt, ja die ganze Exposition des Epos beruht auf der ausführlichen Erzählung eines solchen zwischen *Duryodhana* und *Yudhishṭhira.* Der im ganzen Gedichte als musterhaft hingestellte *Yudhishṭhira* thut genau dasselbe, was Tacitus als bei den alten Germanen gebräuchlich schildert. Das Einsetzen von Frau und Brüdern ist ein Zeichen alterthümlicher Roheit, die Erzählung des Vorfalles ist sicher echt, da die späteren Redactoren ihn gewiss lieber getilgt als erfunden hätten. Im alten Gedichte, welches die Vorgeschichte der Helden in Form von Episoden in die Schilderung des Krieges eingeschoben zu haben scheint, bildete die Erzählung vom Spiele den Anfang, die Exposition nach 1, 61, 4 = 2234: „Höre, o König, wie der Streit entstand zwischen den *Kuru* und den *Pāṇḍava,* welcher Streit seinen Anfang hatte in dem Spiele“. So beginnt auch in den „Indischen Sagen“ von Adolf Holtzmann die Erzählung mit dem Spiele. Hier und in der Geschichte des *Nala* war die Erwähnung des Würfelspieles nicht zu vermeiden; die Tradition war zu bestimmt, die Sitte des Würfelspiels galt als uralt 2, 55, 13 = 1977. Dagegen sind andere Beispiele solcher Würfelwuth aus dem *Mahābhārata* nicht anzuführen; erst im *Harivaṁça* erscheint *Rāma* des *Vasudeva* Sohn als wüthiger Würfelspieler, der im Zorne seinen siegenden Gegner tödtet, bei welcher Gelegenheit der Dichter seinen scharfen Tadel über die Unsitte des Würfelspiels ausspricht 19 *Vish.* 61, 27 = 6734. Sonst aber spielt der Würfel im Epos keine grosse Rolle mehr; wahrscheinlich wurden derartige Stellen theils gestrichen theils geändert. Denn der späteren Indischen Anschauung galt das Würfelspiel als sündig; die Könige werden

ausdrücklich davor gewarnt 2, 68, 20 = 2270 vgl. *Manu* 7, 50; im Drama treten wohl Leute aus den niedersten Ständen als leidenschaftliche Würfelspieler auf, aber keine Könige. Dass man auch ohne Würfelspiel in Folge einer Wette seine persönliche Freiheit verlieren konnte, beweist die Geschichte von *Kadrū* und *Vinatā*. — Tacitus berichtet uns von der Gastfreundschaft der alten Germanen, wie der Wirth, dessen Habe aufgezehrt ist, mit seinem Gaste zu einem dritten zieht: proximam domum adeunt, pari humanitate accipiuntur. Eine Illustration zu diesem Satze liefert uns im *Mahābhārata* die Geschichte des *Agastya*, vgl. meinen Aufsatz über *Agastya* ZDMG XXXIV 593. — Die Treue bis in den Tod ist die oberste Pflicht des Kriegers seinem Führer gegenüber: infame in omnem vitam ac probrosum superstitem principi suo ex acie recessisse. Der Satz gilt ganz wörtlich für die Helden des *Mahābhārata*. Wie der König tadelnswerth ist, welcher den Tod seiner Freunde überlebt (ein dem *Duryodhana*, dem Vertreter der alten Kriegersitte, in den Mund gelegter Satz 9, 5, 45 = 283), so sagt der Gefolgsmann *Açvatthāman* zu seinem sterbenden Könige *Duryodhana*: „Verflucht bin ich, wenn ich dich überlebe; ich werde nirgends mehr Ruhe und Glück finden können“ 10, 9, 34 = 513. Dieselbe Anschauung, welche den Deutschen Kriegern Todesverachtung einflösste und sie unüberwindlich machte, nämlich der sichere Glaube, dass der Tod auf dem Schlachtfelde die Pforten des Himmels eröffne, begeistert auch den Indischen Helden. Vor dem Beginne des Kampfes redet der Heerführer seine Krieger an: „Wiederum ist euch aufgethan das Thor des Paradises, welches für alle offen steht, die mit den Wunden auf der Brust gefallen sind; dem Krieger geziemt nur der Tod durch das Eisen, nicht der zu Hause im Bette“; so *Bhīshma* 6, 17, 8 = 643; ebenso spricht *Krshṇa* 6, 26, 31 = 910 oder *Bhag.* 2, 31 von dem Thore des Himmels, welches sich den gefallenen Kriegern von selbst öffnet; fast dieselben Worte wie *Krshṇa* gebraucht *Duryodhana* 8, 57, 2 = 2841 in der Anrede an seine Krieger; derselbe sagt 9, 3, 57 = 182 bei gleicher Gelegenheit: „Kein Pfad führt sicherer zum Himmel als der Kampf“, und vorher 52 = 177: „Der Tod in der Schlacht ist

süss und führt zum Himmel“. Ebenso pflegte König *Janaka* seinen Kriegern vorzustellen, dass den Furchtlosen der Himmel gehöre, den Feigen die Hölle oder der *Naraka* 12, 99, 4 = 3667. Die Stellen sind sehr zahlreich, welche der sicheren Ueberzeugung Ausdruck geben, dass wer in der Schlacht den Tod gefunden des Paradises theilhaftig wird. Dieser Weg ist sicherer als der durch Opfer, durch Gaben, durch Wissenschaft, durch Busse 11, 9, 18 = 263; wer kämpfend fällt gelangt zur Seligkeit 7, 189, 61 = 8688; wer auf *Kurukshetra* fällt ist des Himmels sicher 9, 53, 13 = 3020. 9, 55, 8 = 3084; Tod in der Schlacht befreit von jeder Sünde 12, 35, 22 = 1262; auch der Feind gibt dies zu, *Yudhishṭhira* weiss, dass der gefallene *Duryodhana* den Weg zum Himmel angetreten hat 9, 32, 27 = 1844. Ein König muss auf dem Schlachtfelde sterben 12, 65, 2 = 2418 vgl. *Manu* 9, 213. Daher darf man auch um gefallene Helden nicht klagen, sie sind im Svarga 12, 98, 44 = 3655; die Mutter des *Duryodhana* wird getröstet: Keiner deiner Söhne ist geflohen, keiner hat um sein Leben gebettelt, du darfst nicht klagen 11, 11, 8 = 296. Dagegen schliesst Furcht und Flucht den Himmel zu, Helden fliehn niemals 9, 31, 24 = 1766. Ein Ausdruck für den Tod auf dem Schlachtfelde ist geläufig: ein Gast des *Indra* werden; der Ausdruck ist ganz ernsthaft gemeint, nicht ironisch, wie Alfred Ludwig Festgruss S. 84 meint. Der Tod im Kampfe ist der Weg zu *Indra* 9, 5, 42 = 280. 12, 97, 30 = 3610; statt: er ist todt, heisst es 7, 19, 36 = 788: er ist gegangen, ein Gast des *Indra* zu werden; 11, 2, 11 = 56 sagt *Vidura*: Wenn die Schriften (*çāstrāṇi*) uns recht berichten, so sind die Todten jetzt im Paradise die Gäste des *Indra*; „er ist zu *Indra* gegangen“ ist so viel als: er ist im Kampfe gefallen 11, 11, 3 = 291. Dagegen „schickt es sich nicht für den Krieger zu Hause an einer Krankheit zu sterben, seine Bestimmung von Alters her ist durch das Eisen zu fallen“ 6, 17, 11 = 648, eine ganz altgermanische Vorstellung, vgl. A. Holtzmann Deutsche Mythologie S. 197—199. Derselbe Satz 9, 5, 32 = 270 (*grhe nidhanam* passt nicht für den Krieger) 12, 97, 23 = 3603. Den sterbenden Kriegern gibt man Grüsse mit an die bereits gefallenen verwandten Helden, so *Açvatthāman*

dem *Duryodhana* an seinen Vater *Droṇa* 10, 9, 44 = 523. Die gefallenen Helden werden auf dem Schlachtfelde selbst unmittelbar nach ihrem Tode von den *Apsaras* abgeholt und auf ihren Wagen in den Himmel gebracht 8, 49, 76 = 2373; die *Apsaras* sind dort die Gefährtinnen der gestorbenen Helden 12, 98, 47 = 3658; 11, 20, 26 = 593; schwerlich ist hier nur ein Einfluss des Koran zu erkennen (A. Weber Ind. Skizzen 121. Ind. Stud. III 146), es ist hier eine uralte Vorstellung anzunehmen, die durch die Bekanntschaft mit ähnlichen Vorstellungen der Araber wieder aufgefrischt worden sein mag (so A. Weber an einer andern Stelle Ind. Stud. II 176). Auch das getreue Abbild des menschlichen Lebens im epischen Zeitalter, das Leben der Götter, ist ein kriegerisches, dem Kampfe geweihtes. Wie der Indische *Indra,* der Griechische Zeus, so ist der Germanische Odin in der Lage, seine Herrschaft durch Kampf erwerben und behaupten zu müssen. Wegen einer schlechten Handlung wird *Indra* abgesetzt und ein Mensch, *Nahusha,* tritt an seine Stelle. Ganz dasselbe wird vom *Odin* erzählt, der seine Herrschaft an einen Menschen verliert und erst nach zehnjähriger Verbannung wieder zurückgewinnt, Holtzmann Deutsche Mythologie S. 50. Freilich entspricht Odin nicht durchweg dem *Indra,* den Donnerkeil (*vajra*) hat nicht er sondern Thor. Jedenfalls finden wir die Gleichgiltigkeit gegen den Tod, welche den Griechen bei den Indern (und Persern, Curtius 7, 39) gerade so imponierte wie den Römern bei den Germanen und Kelten, in gleicher Weise begründet durch den festen Glauben an die Seligkeit, welche der tapfern Krieger im Himmel warte. Die Indischen und die Germanischen Alterthümer ergänzen sich gegenseitig. — Beide Völker halten ferner die Pflicht der Blutrache heilig: suscipere inimicitias patris necesse est. „Feindschaften vererben sich auf Kinder und Kindeskinder und werden in die andere Welt mit herübergenommen“ 12, 139, 27 = 5159 (nach Böhtlingks Verbesserung, Spruch 385). Man würde eher eine altdeutsche Sage zu lesen vermuthen als ein Gedicht aus dem Lande der zartnervigen Inder, wenn man auf die Erzählung stösst, in welcher die Rache des *Açvatthāman* für den verrätherischen Mord seines Vaters *Droṇa* beschrieben wird. Bei Nacht schleicht

sich *Açvatthāman* in das Zelt des müde und sorglos schlafenden *Dhrshṭadyumna*; er weckt den Mörder seines Vaters mit einem Fusstritte, der erkennt seinen Todfeind und springt auf, aber *Açvatthāman* packt ihn an den Haaren, reisst ihn zu Boden und würgt ihn ab, wie man ein Vieh erwürgt 10, 8, 19 = 337. Mit undeutlicher Stimme bittet der Sterbende, nicht etwa um sein Leben, sondern um den Tod durch eine Waffe, damit er in die Welt der Seligen eingehen könne. Du sollst nicht, sagt *Açvatthāman*, von ehrlicher Waffe getödtet, die ewigen Welten erreichen; du sollst sterben wie ein Vieh. Man sieht, ein solcher Tod schnitt alle Hoffnung auf ein besseres Weiterleben ab. Auch Homer setzt das Sterben durch Erwürgung dem καθαρὸς θάνατος entgegen Od. 22, 462. Der bis dahin als freundlich, friedliebend, gegen alle Menschen gütig geschilderte *Açvatthāman* ist durch die heimtückische Ermordung seines Vaters ganz verwandelt, er hat 8, 57, 9 = 2848 geschworen, den Panzer nicht abzulegen, bevor er den *Dhrshṭadyumna* getödtet habe, er wolle lieber auf den Himmel verzichten als auf seine Rache. Die Feindschaft zwischen beiden ist durch Erbschaft überkommen, wird 7, 197, 43 = 9124 bemerkt. Im alten Gedichte stand *Açvatthāman* gerechtfertigt da, er folgte nur dem Gebote der Blutrache, die spätere Zeit der Redactoren hatte kein Verständniss mehr für dies Motiv und beurtheilt ihn daher ungünstig. Ebenso ändert sich im Nibelungenliede das ganze Wesen der Grimhild, sobald die Pflicht der Blutrache an sie heran tritt. — Ein anderes Zeichen alterthümlicher Rohheit ist dem *Mahābhārata* mit dem Nibelungenliede gemeinsam: das Blut des erschlagenen Feindes wird getrunken. Wie er schon beim Spiele geschworen, trinkt *Bhīmasena* 8, 83, 28 = 4235 das Blut des von ihm erschlagenen *Duḥçāsana* und ruft aus: Nie habe ich so süss getrunken (das ist noch besser als Wein, heisst es im Nibelungenliede). Dieser Zug war den späteren Redactoren zu grässlich; mit kläglicher Sophisterei wird 11, 15, 16 = 396′ der Sachverhalt so dargestellt, als habe *Bhīmasena* das Blut nicht wirklich getrunken, es sei ihm nur bis an die Lippen, nicht in die Kehle gekommen und dann habe er es wieder ausgespieen. Wie viel geschickter hat der Dichter des Nibelungenliedes das

Bluttrinken durch die Hitze und den Durst, unter welchen seine Helden zu leiden haben, entschuldigt, gerade wie er bei Grimhild an die Stelle der nicht mehr recht verständlichen Blutrache die Gattenliebe treten liess. — Auch das von Homer her bekannte Schwatzen und Prahlen der Helden, bevor sie den Kampf beginnen, findet sich im Indischen Epos. Die Fürsten der *Saindhava* greifen den *Arjuna* an, indem sie ihre Namen, ihre Geschlechter und ihre mannigfachen Thaten rühmen 14, 77, 6 = 2226. Es sind *Saindhava,* welche den übrigen Ariern gegenüber alte Sitten bewahrt haben. — Wir finden also manche Aehnlichkeit in den Zuständen der ältesten Indischen und der ältesten Germanischen Zeit, hier wie dort begegnet uns ein kampflustiges Kriegervolk mit allen Keimen der Cultur neben grauenhafter Rohheit der Leidenschaften. Ob aber hier Erinnerung an eine gemeinsam verlebte Urzeit oder parallel gehende Weiterentwickelung unter ähnlichen Lebensbedingungen anzunehmen sei, wage ich nicht zu entscheiden. Gewiss ist, dass das *Mahābhārata* uns Züge aufbewahrt hat, welche in eine sehr graue Zeit des Indischen Alterthums hinaufreichen; dass sich darin Erinnerungen aus der Indogermanischen Urzeit gerettet haben, kann bis jetzt höchstens wahrscheinlich gemacht werden.

## Siebentes Kapitel.

## Das Indische Epos vor der Abfassung des Mahâbhârata.

Die epische Poesie ist bei den Indern so alt wie jede andere; ihre Pflege und Ausbildung fand sie an den Höfen der Könige durch die Thätigkeit eines besonderen Sängerstandes; sie pflanzte sich fort durch mündliche Tradition. Mit der religiösen Literatur der Brahmanen, wie sie im *Veda* repräsentiert ist, hatte das Epos nichts zu schaffen; es war Eigenthum der Kriegerkaste.

---

1. Glauben wir also für die ältesten und ächtesten Bestandtheile des *Mahābhārata* ein sehr hohes Alter voraussetzen zu dürfen, so müssen wir weiter fragen, auf welche Weise diese

Sagen ursprünglich entstanden und wie sie der Nachwelt überliefert worden sind. Gewiss besassen die Inder von den ältesten Zeiten an eine epische Poesie, längst ehe unser *Mahābhārata,* in irgend einer Gestalt, vorhanden war. Dass das Epos, wie schon seine Sprache zeigt, in seiner jetzigen Gestalt bedeutend jünger ist als die *Veda,* ist ganz gewiss richtig, aber wir dürfen doch daraus nicht schliessen, dass es während der sogenannten vedischen Periode keine epische Poesie gegeben habe. Eugen Burnouf sagt *Bhāg.* P. I Einl. S. 10, es lasse sich nicht bezweifeln, dass neben der vedischen Poesie „il n'ait pas existé de très-bonne heure des recueils contenant l'histoire des dieux et des héros," und S. 19: „il existait anciennement dans ce pays, si non des recueils, du moins des récits destinés à conserver le souvenir des fables cosmogoniques, et l'histoire des dieux, des héros et des sages." Und in der That lässt es sich doch „kaum voraussetzen, dass sich der Indische Geist während dieser Zeit ausschliesslich theologisch-wissenschaftlicher Speculation gewidmet habe, um zu Beginn der classischen Periode, müde der einseitig speculativen Thätigkeit, das Epos hervorzubringen", Peter von Bradke ZDMG XXXVI 474. Max Müller spricht sich anc. lit. S. 37 dahin aus, dass die epische Poesie bestand „at a very early period in India, as well as among the other Aryan nations", es finden sich in derselben „very ancient traditions and really Vedic legends" S. 36, und Hermann Oldenberg bemerkt ZDMG 39, 52: „es ist schwer zu glauben, dass es damals keine Erzählungen gegeben haben sollte." Die gelegentlichen Anführungen epischer Texte in der vedischen Literatur beweisen, dass neben der religiösen auch eine erzählende, so zu sagen geschichtliche Literatur bestand. Die Berichte des Epos selbst beweisen, dass die Vorstellungen des *Mahābhārata* über diesen Punkt ganz bestimmte waren: der oder jener König lässt sich in den Pausen der Opferfeste die Thaten seiner Vorfahren erzählen, der Erzähler des *Mahābhārata* ist in unserer Redaction ein gelehrter Brahman, aber dieser Zug gehört nicht der älteren Zeit an, und neben *Vaiçampāyana,* dem Brahmanen, treten als Erzähler auch zwei Krieger auf, *Sanjaya* und *Ugraçravas.* Der aufgefor-

derte Gelehrte übernimmt die Erzählung entweder selbst, oder er ruft einen seiner Schüler herbei, welchem er die verlangte Geschichte bereits eingeprägt hat. Bekanntlich wird das *Mahâbhârata* selbst in seiner ganzen Ausdehnung auf diese Weise vorgetragen bei dem Schlangenopfer des Königs *Janamejaya*. Dieser bittet den *Vyâsa*, ihm in den Zwischenpausen des Opfers die Geschichte seiner Ahnen zu erzählen; dieser aber beauftragt seinen Schüler *Vaiçampâyana* damit, der diese Erzählung bereits gelernt habe, und in der That trägt nun *Vaiçampâyana* das ganze Heldengedicht in seiner unübersehbaren Ausdehnung aus dem Gedächtnisse vor. Die Geschichte dieses Schlangenopfers und darin implicite das ganze *Mahâbhârata* erzählt dann wieder, in der jetzigen Redaction, *Ugraçravas* des *Lomaharshaṇa* Sohn bei Gelegenheit eines Opferfestes im Walde *Naimisha* den zuhörenden Brahmanen: man sieht, die folgende Generation hatte nicht nur das Pensum der vorhergehenden zu bewahren, sondern auch mit den Ereignissen der eigenen Lebenszeit, hier also mit der Geschichte des *Janamejaya* und seines Schlangenopfers, zu vermehren. Aus diesem Berichte des *Mahâbhârata* geht zweierlei hervor. Einmal, dass jene Könige in diesen Sagen keine physikalischen Allegorieen, keine verschleierten Darstellungen des Kampfes von Sommer und Winter, von Wasser, Feuer und Erde zu hören glaubten, sondern, dass es die wirkliche, zwar wunderbare aber doch wahrhaftige Geschichte ihrer Vorfahren war, welche sie zu vernehmen wünschten. Sie waren also weit entfernt von jener in unserer Zeit noch so beliebten kosmologischen Betrachtungsweise, nach welcher z. B. noch 1875 Senart, essai sur la légende de Buddha, die historische Gestalt des Religionsstifters so verflüchtigt hat, dass nur Lichtgötter und Sonnenheroen und Kämpfe der Sonnenstrahlen mit der Finsterniss übrig bleiben. Zweitens aber lehrt uns jener Bericht, dass die alten Sagen nicht der Willkür eines beliebigen Erzählers preisgegeben waren, sondern dass ein besonderer Stand damit beauftragt war, jene poetischen Erzählungen auswendig zu lernen und sie wieder andern zu lehren; es sind dies die *sûta* oder Sänger, zu denen *Lomaharshaṇa* und sein Sohn ausdrücklich gerechnet werden (gewöhnlich werden sie

gar nicht mit ihren Eigennameu genannt, sondern heissen *sūta* und *sauti*). Ursprünglich ist *sūta* ein Wagenlenker; er gehört also dem Kriegerstande an, erst das überarbeitete *Mahābhārata* geht auf den Brahmanen *Vyāsa* und seine Schüler zurück.

2. Es muss demnach an den Höfen der Könige ein besonderer Sängerstand existiert haben, dem die Sorge um die Erhaltung des Epos oblag, oder wie Goldstücker Hindu epic poetry S. 10 sich ausdrückt: it (das Epos) was recited, as tradition tells us, by men of a special caste, the Sutas, or bards, at great festivals instituted by powerful kings. Es werden bei Beschreibung des Hofhalts der Könige diese Sänger stets erwähnt, z. B. beim Hofe des *Duryodhana* 6, 97, 30 = 4433 (*sūta* und *māgadha*); König *Yudhishṭhira* besoldete nach 4, 70, 20 = 2279 achthundert solcher Sänger und Dichter; auch in dem genauen Abbild des irdischen Lebens, im Himmel fehlen sie nicht, dort sind es die *Gandharva*, welche das Lob des *Indra* singen 3, 41, 16 = 1678. Diese Sänger fehlen auch im Kriege nicht, wie wir sie denn während der grossen Schlacht im Heerlager der beiden feindlichen Könige vorfinden. Sie ziehen selbst mit in die Schlacht, um die Heldenthaten der Krieger selbst mit ansehen und dann besingen zu können; so erzählt *Sanjaya*, der Wagenlenker (*sūta*) des *Dhrtarāshṭra*, diesem die ganze Schlacht, der er als Augenzeuge beigewohnt; es erinnert dies an die Schreiber des Xerxes in der Schlacht bei Salamis. Die Einsetzung des Instituts der Barden wird dem Könige *Prthu* dem Sohn des *Vena* zugeschrieben, der zuerst die Erde zu seiner Kuh machte und zuerst den Titel *rājan* erhielt; damit soll gesagt werden, dass die Einrichtung uralt sei, so alt wie das Königthum selbst. Zur Zeit des Königs *Prthu*, wird 19, 5, 33 = 325 erzählt, entstand der erste *sūta* und der erste *māgadha*; sie erhielten von den Göttern und Himmelsweisen den Auftrag, die Tugenden des Königs zu besingen und seine Thaten zu verherrlichen, und ausdrücklich wird hinzugesetzt, dass dies von jener Zeit an die Aufgabe der *sūta* und der *māgadha* sei. Der Stand dieser *sūta* ist erblich, so dass dasselbe Individuum bald *sūta* Barde bald *sauti* Sohn eines Barden heisst, gerade wie in der Götterwelt *Uçanas* bald *kavi* Dichter

bald *kāvya* Sohn eines Dichters. — Auch im *Vishṇupurāṇa* Buch I Kapitel 13 findet sich derselbe Bericht, vgl. H. H. Wilson *Vish.* pur. I 184 (ed. Fitzedward Hall); ferner im *Vāyupurāṇa*, Wilson essays ed. Rost I 140, vgl. Wilsons Bemerkung 142: in all probability, they (die *purāṇa*) were at first the traditionary tales of a race of family poets, who corresponded precisely in character with the scalds or bards of the north, and were at once the eulogists of the chief and chroniclers of the family. (Vgl. über die *sūta* und *māgadha* im *Vāyupurāṇa* Aufrecht cat. Bodl. S. 56a, in *Padmapurāṇa* ebendort S. 12a, 47b). Damit stimmt überein der Bericht des *Bhāgavata Purāṇa* von König *Pṛthu*, der zuerst den Titel König führte 4, 22, 56, der die *sūta* und *māgadha* einsetzte 4, 15, 20.

3. Der Vortrag bei Opferfesten ist bei dieser epischen Poesie der am meisten bezeugte, doch dürfen wir annehmen, dass die spätere brahmanische Periode eben nur diese Verwendung hervorgehoben hat, dass die Erzählung der alten Sagen vielmehr jedes Fest schmückte und verherrlichte. Beim Opfer, sagt *Manu* 3, 232, soll man die *itihāsa* und *purāṇa* vortragen lassen; im *Çāṅkhāyana-sūtra* wird beschrieben, wie beim Opfer eine ganze Reihe von Geschichten erzählt wird, beginnend mit *Manu* und *Yama*, worauf ausführliche Erzählungen von Göttern, Götterfeinden (*Asura*) und Schlangen folgten; nach Absolvierung einer jeden solchen epischen Erzählung trägt dann der Berichterstatter ein Stück aus dem *Veda* vor, dem gegenüber jene epischen Berichte *gāthā*, *itihāsa*, *purāṇa* genannt werden, Max Müller anc. lit. S. 37—40, der diese Stelle des *Çāṅkhāyana-sūtra* als Beleg dafür citiert, dass epische Poesie „existed during the Vedic age." Es ist Sitte, dass dem opfernden König ein *itihāsa* erzählt wird, *Bhāgavata Purāṇa* 7, 1, 12. So wird denn auch unser *Mahābhārata* zweimal bei einem Opferfeste vorgetragen. Zuerst erzählt es *Vaiçampāyana* bei dem Schlangenopfer des *Janamejaya*; dann *Ugraçravas* bei dem Opfer des *Çaunaka* im Walde *Naimisha*. Von beiden Opfern erzählte man gewiss schon lange vorher, ehe man die Geschichte des *Mahābhārata* mit ihnen in Verbindung brachte; *Janamejaya* ist ursprünglich ein Vorfahre, nicht ein

Nachkomme des *Pāṇḍu* und das zweite Opfer wird, aber ohne Erwähnung des *Çaunaka,* schon in der vedischen Literatur als bekannt vorausgesetzt A. Weber Lit. G.[2] 203. Dass man in beiden Fällen als Ramenerzählung die Geschichte eines Opferfestes wählte, beweist eben, dass der Vortrag epischer Gedichte bei grossen Opfern traditionell war. Beim Schlangenopfer werden 1, 53, 1 = 2041 unterschieden die *rtvij,* die fungierenden Priester, und die *sadasya,* die Erzähler, Zuhörer und Zuschauer (vgl. über diese Stelle A. Holtzmann Keilschriften S. 85); dass erzählt wird gilt bei einem Opferfeste für selbstverständlich.

4. Der Ursprung der epischen Poesie wird von den Indern selbst, wie oben bemerkt, in das graueste Alterthum verlegt, neben dem ersten König standen die ersten Barden, die seine Tugenden und seine Thaten besangen. Also wurzelt das Epos, nach dem Glauben der Inder selbst, nicht in der Allegorie, sondern in der Geschichte. Wir stehn nicht an, diese Meinung für die richtige zu halten; nur darf man freilich keinen Augenblick vergessen, dass jene Zeit von Geschichte einen ganz andern Begriff hatte als die unsrige. Wir unterscheiden jetzt (aber noch nicht so gar lange her) deutlich Geschichte von dichterisch ausgeschmückter Sage und es mag uns schwer fallen, in eine Zeit uns zurückzuversetzen, für welche eine solche Trennung noch nicht galt, welcher das Hereinziehen handelnder Götter und wunderkräftiger Menschen nicht etwa poetischer Schmuck war, sondern einfacher Ausdruck des Geglaubten. War so das geschichtliche Element schon beim Entstehn jener alten Gesänge getrübt durch das Beiziehen des Wunderbaren, so ist weiter nicht zu vergessen, dass jeder folgende Barde nicht nur das Recht hatte das Werk seines Vorgängers zu erweitern, sondern auch es zu ändern, und zwar im Interesse des Königs und der Dynastie, in deren Diensten er stand. Verdrängte z. B. ein neues Herrscherhaus das alte, so standen die Dichter keinen Augenblick an, die Genealogie zu ändern, den Usurpator als rechtmässigen Nachfolger hinzustellen und z. B. den Perser Kyros zum Enkel des Meders Astyages zu machen: denn wir finden diese Praxis nicht nur in Indien vor. Da aber der wirkliche Sachverhalt, wenigstens eine Zeit lang,

noch bekannt blieb, so entstanden aus diesem Streben, zwei verschiedene Dynastieen mit einander zu verbinden, jene Erzählungen von heimlichen Ehen und in der Verborgenheit aufgewachsenen Königssöhnen, welche z. B. die neue Dynastie des *Bharata* mit der älteren verbinden. Noch grössere Veränderungen als das Aufkommen einer neuen Dynastie musste eine Vertauschung des Wohnsitzes, eine Wanderung des ganzen Stammes hervorbringen; die alten Namen von Flüssen, Bergen und Städten wanderten mit und wurden im neuen Vaterlande wieder angesiedelt, dabei wurden die alten Sagen natürlich den neuen Localitäten wohl oder übel angepasst. Die grösste Umwälzung aber brachte in dem alten Sagenstoffe jede Veränderung in den religiösen Anschauungen hervor; noch viel gründlicher als zu Gunsten einer neuen Dynastie wurden die alten Sagen zu Gunsten eines neu aufgekommenen Gottes geändert; ein solches Beispiel können wir im *Mahābhārata* noch Schritt für Schritt verfolgen, die Umwandlung des alten Epos durch die Diener und Verehrer des *Vishṇu.* — Also bietet uns das Epos keineswegs Geschichte, zumal nicht in dem Sinne, in welchem wir das Wort jetzt verstehen; nur das soll behauptet werden, dass das Epos auf einer Jahrhunderte lang sorgsam und kunstmässig durch eigens hiezu und nur hiezu bestimmte Organe fortgepflanzten poetischen Tradition und diese wiederum in ihrem letzten Grunde auf wirklicher Geschichte beruhe.

5. Das Geschehene aber im Worte festzuhalten und das Gedächtniss der Vorzeit von Geschlecht zu Geschlecht zu bewahren, mithin einen Theil des geistigen Schatzes des Volkes vor dem Untergange zu bewahren, das war, wie gesagt, die Aufgabe eines besonderen Standes, der die lebendige epische Literatur des Volkes darstellte und den wir nicht in den Hütten der Büsser, sondern an den Höfen der Könige suchen müssen. (Sörensen *Mahābhārata's* stilling § 32: nicht in casis eremitarum sondern in aulis regum.) Denn die alte epische Poesie ist Eigenthum der Kriegerkaste. Die Könige selbst treten als Liederdichter auf; von *Yayāti, Janaka* und andern gedichtete Sprüche gingen um; dem Königssohne *Kakshīvant* wurden sogar Vedahymnen zugeschrieben, daher die späteren brahmanischen Redactoren des *Mahābhārata*

als dessen eigentlichen Vater einen Brahmanen nennen, den *Dîrghatamas*, einen Enkel des *Angiras* 1, 104, 47 = 4213, vgl. Max Müller anc. lit. S. 57. 58 (den dort als im *Mahābhārata* erwähnt genannten *Kavasha Ailūsha* kann ich nicht nachweisen). Es gab eine Zeit, in welcher der König zugleich auch Priester und Hymnendichter sein konnte. Daher die befremdenden Berichte von Brahmanen, welche bei Königen über die wichtigsten theologischen Fragen Belehrung suchen und finden; vgl. A. Weber Ind. Stud. I 179. 212. 265. 419, IX 45, X 117, Ind. Strf. III 571, Lit. G.[2] 51; Max Müller anc. lit. S. 422; Muir S. T. I[2] 432. 433. 436. 514; R. G. Bhandarkar report 1883—1884 S. 73. In der *Brhadāraṇyaka Upanishad* tritt König *Ajātaçatru* („ein schlichter Fürst“ Böhtlingk 6, 1, 5) als Lehrer eines Brahmanen auf, bemerkt aber selbst, dass dies eigentlich der natürlichen Ordnung widerspreche. Vgl. *Chāndogya Upanishad* 5, 3, 5. 5, 3, 7. 5, 12, 1. — Spätere Tradition bewahrte nur das Andenken an die theologische und philosophische Bildung dieser alten Könige; es lässt sich aber leicht denken, dass ihnen die Pflege des epischen Gesanges, der Sagen ihres Stammes und ihres Herrscherhauses mindestens ebensosehr am Herzen lag. Zeigen *Mahābhārata* und *Rāmāyaṇa* unbestritten eine grosse Sicherheit der Erzählung, eine fest ausgeprägte Technik der Darstellung, so stimmt diese Wahrnehmung ganz zu unserer Annahme, dass schon lange vor der ersten Abfassung dieser Gedichte kriegerische Heldenpoesie an den Höfen der Könige gepflegt wurde. Dies ist die reiche epische Literatur, welche in der vedischen offenbar vorausgesetzt wird; und die *çloka* und *gāthā*, welche in den *brāhmaṇa* gelegentlich citiert werden und denen Weber Ind. Stud. I 146 wirklichen historischen Werth zuerkennt, sie sind eben aus dieser epischen Literatur der Kriegerkaste entnommen. Wenn die Sagen des *Aitareya-brāhmaṇa* bereits „eine abgerundete selbständige Gestalt“ aufweisen, die sich auch in der Besonderheit ihrer „stark archaistischen“ Sprache zeigt, A. Weber Lit. G.[2] 51, wenn im *Çatapatha-brāhmaṇa* mythologische Berichte wie *sarpavidyā* und *devajanavidyā* erwähnt werden, und zwar Berichte erheblichen Umfangs, denn sie sind in Bücher *parvan* abgetheilt ebenders. Lit.

G.[2] 200 („Vorläufer des Epos"), so ist damit eben die erzählende Literatur des Kriegerstandes citiert, die weltliche, höfische Poesie der Königssitze, die nicht nach, sondern neben der religiösen und theologischen Poesie der Brahmanen blühte.

6. Das Mittel der Erhaltung und Erweiterung dieser höfischen Poesie war die mündliche Tradition. Die alten poetischen Erzählungen wurden von den Sängern der Königshöfe auswendig gelernt, bei Festen und Opfern vorgetragen, dem jungen Nachwuchse einstudiert, von diesem dem Wechsel der Zeiten und Sitten angepasst und mit neuen Zusätzen bis auf die jedesmalige Gegenwart erweitert, aber lange Zeit hindurch nicht aufgeschrieben. Wenn *Vaiçampāyana* das Epos von seinem Lehrer *Vyāsa*, *Ugraçravas* von seinem Vater *Lomaharshaṇa* erlernt, so ist dabei von geschriebenen Exemplaren nicht die Rede. Megasthenes behält Recht, wenn er sagt, dass die Inder ἀπὸ μνήμης ἕκαστα διοικεῖσθαι. In allen nicht ganz späten Theilen des *Mahābhārata* ist von Schreiben keine Rede. Die so häufig erwähnten Boten empfangen ihre Aufträge mündlich und richten sie mündlich aus; erst 19 *Vish.* 49, 66 = 5971 überbringen sie einen Brief, *lekha*. Dass die Ueberlieferung der vedischen Literatur auf dieselbe Weise vor sich ging (und vor sich geht, vgl. Max Müller India S. 81), ist bekannt genug; wer die *Veda* niederschreibt, fährt zur Hölle 13, 23, 72 = 1644 (dies die von Max Müller anc. lit. S. 562 citierte Stelle); noch nachdem Manuscripte vorhanden waren, wird vor dem Lernen aus geschriebenen Büchern gewarnt; ein von Aufrecht cat. Bodl. 266b mitgetheilter Spruch des *Nārada* sagt, man müsse aus dem Munde des Lehrers lernen, nicht aus geschriebenen Büchern. Die Geschichte des *Yavakrīta* zeigt, dass nur das Lernen vom Lehrer verdienstvoll ist und von den Göttern belohnt wird. Auch im *Rāmāyaṇa* wird das Epos nur durch Vorsagen gelernt, vom Schreiben ist keine Rede; vgl. *Rām.* 1, 4, 8. 10 Schlegel („traget es nun vor in den Versammlungen der Könige und Weisen"). Selbst die Sätze des *Pāṇini* wurden „auswendig gelernt und durch mündlichen Unterricht verbreitet; eine andere Art der Ueberlieferung hätte ja den Interessen der Brahmanen geradezu widersprochen" Böhtlingk Einl. S. 11, obwohl die Schrift

zur Zeit des *Pānini* bekannt und einzelne Handschriften vorhanden waren. (Vgl. A. Weber Ind. Stud. IV 89. XIII 476. Goldstücker in der Vorrede zum *Mānavakalpasūtra* London 1861. Dagegen Max Müller anc. lit. 506. 507.) Im *Mahābhārata* wird das Schreiben nur an sehr späten Stellen erwähnt. Im Eingange wird erzählt, *Vyāsa* habe das ganze Gedicht in seinem Kopfe ausgearbeitet und dann dem Gotte *Gaṇeça* dictiert 1, 1, 79 = 79; das Titelbild der Bombay-Ausgabe stellt dies dar, *Vyāsa* spricht, *Gaṇeça* schreibt. Dagegen ist 12, 305, 12 = 11340 von Schrift nicht die Rede; *grantha* bedeutet hier den Wortlaut im Gegensatze zum richtig verstandenen Sinne (vgl. über diese Stelle Weber Ind. Stud. V 26. 176, Goldstücker *Mānavakalpasūtra* Einl., Böhtlingk Spruch 5672. 5673). Es ist jedoch sehr wahrscheinlich, dass in späterer Zeit ein theilweiser Gebrauch der Schrift neben der Tradition durch das Gedächtniss bestand. Die gesprochenen Worte, die Reden wurden aufgeschrieben, die ausfüllende Erzählung dem Belieben des Vortragenden überlassen. Dies Verhältniss zwischen geschriebenen und ungeschriebenen Partieen, die mit einander abwechseln, ist behandelt von Hermann Oldenberg in ZDMG 37, 77—79. Oldenberg verweist hier auf einen solchen merkwürdigen Rest der alten epischen Poesie, das *Suparṇa-ākhyāna*, welches uns „von Anfang bis zu Ende räthselhaft bleiben würde, könnten wir nicht das *Mahābhārata* zur Ausfüllung der Lücken heranziehen". Auch andere Beispiele von Erzählungen, welche nur bruchstückweise erhalten sind, indem die Reden und einzelne besonders wichtige Puncte des Berichts allein metrisch fixiert wurden, werden von Oldenberg aufgeführt; seine Darlegungen bestätigen vollständig, was schon 1854 Adolf Holtzmann Untersuchungen S. 168 bemerkt hatte: „Als nämlich die Schreibekunst, die ja sehr alt ist, den Sängern bekannt wurde, so wurde sie von diesen keineswegs verschmäht; die Anwendung derselben war aber eine allmähliche und zuerst eine beschränkte. Zuerst wurden nur die wichtigsten Stellen des Epos, bei denen es auf wörtliche Wiederholung ankam, besonders die Reden aufgezeichnet; die dazwischenfallende Handlung erzählte der Sänger in den herkömmlichen epischen Formeln und es blieb dabei der Willkür oder dem

Talente des einzelnen freier Spielraum." Aber bei weitem überwiegend blieb die Ueberlieferung mittelst des Gedächtnisses; so gut wie die Brahmanen fühlten und wussten auch die Barden, dass allgemeine Verbreitung der Schreibekunst ihrem Stande nur schädlich sein könne. Die Schrift war und blieb ihnen nur eine Aushilfe, ein Nothbehelf; wahrscheinlich war ihre Praxis die, dass in ihren aus Poesie und Poesie gemischten Erzählungen, *ākhyāna*, nur die wichtigen poetischen Bestandtheile aufgeschrieben, die minder wichtigen prosaischen dem Gedächtnisse überlassen wurden. Vgl. Hermann Oldenberg „*Ākhyāna*-Hymnen im *Ṛgveda*" ZDMG 39, 82. 83.

7. Neben dieser epischen Literatur lief die religiöse der Brahmanen her, beide vollständig unabhängig von einander, nur gelegentlich sich gegenseitig benützend. Epos und Veda sind gleich alt; vom *Veda* zum *Mahābhārata* führt keine Brücke; „the world of the Veda is a world by itself" Max Müller anc. lit. S. 63. Der Barde, *sūta*, heisst es im *Vāyupurāṇa* (bei Wilson essays I 140 vgl. Burnouf Bh. P. I Einl. S. 28 und Aufrecht cat. Bodl. S. 47b Zeile 9), soll die *itihāsa* und die *purāṇa* studieren und lehren, dem *Veda* aber fern bleiben; wie so viele Gebote und Verbote der Inder, so constatiert auch dieser Satz nur den factisch vorliegenden Zustand. Auch im *Bhāgavata Purāṇa* 1, 4, 14 heisst es von *Ugraçravas*, er kenne alle Schriften mit Ausnahme der *Veda*. Wie der Brahmane *vedavid* heisst, so der *sūta*, der Wagenlenker und Barde, *purāṇavid* im *Rāmāyaṇa* 2, 15, 19 was die Ausgabe von Serampore mit „versed in ancient records" wiedergibt Burnouf Bh. P. I Einl. 14. Denselben Sinn hat *paurāṇika* im *Mahābhārata* 1, 4, 1 = 851. Es entspricht dies vollständig dem von den Indern wie von keinem andern Volke durchgeführten Principe der Arbeitstheilung nach Ständen. — Andererseits erwähnt zwar die vedische Literatur die epische Tradition, legt ihr aber offenbar keinen grossen Werth bei; die *itihāsa* und *purāṇa* sind gut für Fischer und Vogelsteller, meint das *Çatapatha-brāhmaṇa* (A. Weber Lit. G.[2] 137). Freilich werden Erzählungen, *ākhyāna*, und Sprüche, *gāthā*, beiläufig citiert und sogar die poetischen Bestandtheile solcher *ākhyāna* als Hymnen in den *Ṛgveda* aufgenommen (was sehr

wahrscheinlich gemacht hat Hermann Oldenberg ZDMG 39, 53); ebenso kennt natürlich auch das Epos den *Veda,* wenn auch nur, wie wir wenigstens aus dem *Mahābhārata* schliessen dürfen, höchst oberflächlich; aber im Grossen und Ganzen sind die beiden Literaturen, die brahmanische und die kriegerische, gänzlich unabhängig von einander. Es ist also nicht richtig anzunehmen, dass die epische Poesie sich aus den *brāhmaṇa* entwickelt habe (Weber A. G.[2] 200) und auf „vedische Ursprünge" zurückzuführen sei (ders. Ind. Stf. II 73); ebensowenig ist die epische Mythologie von der vedischen abzuleiten und in ihr nur „schwache Schattenrisse des ursprünglichen Mythus" (ders. Ind. Stud. I 162), „Entfaltungen der Göttermythe" (ebendas. I 415) zu finden. Vielmehr steht das Epos in seinen Anfängen dem *Veda* in jeder Beziehung selbständig gegenüber und geben die ältesten Theile des *Mahābhārata* theilweise ein treueres Bild der alten Indischen Mythologie als selbst die Veden. Das Epos selbst stellt sich den vier *Veda* als fünfter ebenbürtiger an die Seite, *Brahman* selbst hat alle fünf zu gleicher Zeit erschaffen Bh. P. 3, 12, 32.

8. Wirksamkeit und Einfluss der alten epischen Poesie müssen wir uns als sehr bedeutend vorstellen, der gewaltigen und ernsten Arbeit jener Barden entsprechend. Es wird im *Mahābhārata,* im *Rāmāyana* und in den *Purāṇa* als ganz selbstverständlich angesehen, dass ein einziger solcher *sūta* Gedichte von ungeheurem Umfange vorträgt; *Vaiçampāyana* erzählt in einem Zuge den Inhalt der vier dicken Bände des *Mahābhārata* aus dem Gedächtnisse, ohne dass etwas Auffälliges darin erblickt wird. Dies ist freilich spätere Uebertreibuug; aber gewiss wussten jene Barden eine ungeheure Masse von Versen auswendig: magnum numerum versuum ediscere dicuntur, sagt Cäsar von der Druiden, deren Lehrzeit bis zu zwanzig Jahren andauerte, und seine ganze Schilderung gilt auch von den Schülern der Brahmanen sowohl wie von denen der Barden. Frühe musste sich das Bedürfniss zeigen, um den ungeheuren Stoff bewältigen zu können, eine Arbeitstheilung eintreten zu lassen. Es gab Barden, welche einzelne Theile des ganzen Sagenschatzes, jedoch von grossem Umfange, auswendig wussten, andere, die eine zusammenfassende Uebersicht über ein-

zelne Sagenkreise, vielleicht auch über den ganzen epischen Cyklus vortrugen. So gab es nach 1, 1, 51 = 51 eine übersichtliche Bearbeitung, *samāsa,* des *Mahābhārata* und eine ausführliche, *vyāsa*; beide werden dem *Vyāsa* zugeschrieben. Vgl. den Ausdruck *vyāsasamāsatas* 12, 36, 5 = 1296 und 12, 71, 2 = 2716. Vgl. auch Adolf Holtzmann „*Vyāsa* und Homer“ in Kuhns Zeitschrift für vergl. Sprachforschung I (1852) 483—491. Das *Mahābhārata* hat viele Erzählungen doppelt, es gibt zuerst eine kurze Fassung, welcher dann auf die Bitte des Zuhöres unmittelbar eine längere, ausführlichere nachgeschickt wird; so z. B. im ersten Buche bei *Āstīka,* bei *Yayāti*; in der Genealogie; im dritten bei *Nala*; im sechsten bis neunten wird die Geschichte des Kampfes abschnittsweise zuerst in kürzerer, dann in ausführlicherer Darstellung gegeben. Diese Doppelerzählungen sind freilich im jetzigen *Mahābhārata* auch für andere Zwecke benützt, nämlich um zwei nicht ganz übereinstimmende Berichte doch beide anbringen zu können; in erster Reihe aber beruhen sie auf Erinnerung an die Praxis der alten Barden, in deren Kreisen der eine ganze Massen von Erzählungen im Auszuge auswendig wusste, der andere nur einige oder nur eine ausführlich. Ueberreste aus dem vielverzweigten Kunstgewerbe der alten königlichen Sänger sind jene Aufzählungen und Kataloge von Städten und Ländern, von Götternamen und Heldengeschlechtern, wie wir sie im Indischen Epos gerade ebenso antreffen wie im Griechischen und im Altnordischen: Verzeichnisse, zum Zwecke der Erleichterung des Gedächtnisses zusammengestellt, um erforderlichen Falles die richtigen Namen zur Auswahl parat zu haben. So erklären sich z. B. die Aufzählung von Namen der Zwerge in der Völuspa, der Töchter des Nereus in der Ilias (18, 39—48), die genealogischen Verse (*anuvaṁçaçloka* z. B. 1, 95, 9 = 3762) und Verzeichnisse von Götternamen im *Mahābhārata.* Besonders die so wichtigen Genealogieen wurden besonders zusammengestellt; eine solche Liste der Könige der Mondsdynastie hat Megasthenes vor Augen gehabt nach Lassen I² 610. Zu demselben gelehrten Apparate gehören auch die Aufzählungen der bisher im Kampfe gefallenen Helden, wie sie z. B. im fünften, sechsten und siebenten Kapitel des *Karṇaparvan* sich vorfinden.

Vgl. A. Holtzmann Untersuchungen S. 163, Edda S. 585. — Dieser ungemeinen Arbeit entsprach dann auch der Erfolg; die epischen Erzählungen erfreuten sich einer ausserordentlichen Beliebtheit; man hört ihnen, sagt *Patanjali* (Weber Ind. Stud. XIII 477), die ganze Nacht über bis Sonnenaufgang zu. Auf Religion, Sprache, Poesie des Volkes übte die kunstmässige Weiterbildung dieser Gesänge den wichtigsten Einfluss aus. Die Göttergestalten der alten Natursymbolik erhielten in diesen Erzählungen neues menschliches und persönliches Leben, das Epos erschuf zu seinen Zwecken eine besondere Mythologie, die anthropomorphistische. Gerade die Thaten der Götter waren ein Hauptthema der *itihâsa*, besonders die Kämpfe mit den *Asura*; Burnouf Bh. P. I Einl. S. 11. 12 führt den Commentator *Sâyaṇa* an: *devâsurâh saṁyatâ âsann* (waren im Kriege mit einander) *ityâdaya itihâsâḥ*. Auch auf die Weiterbildung der Sprache war die Thätigkeit jener Sängerschulen von dem bedeutendsten Einfluss. Dem überkommenen Sprachschatze stets neue Elemente hinzufügend, schufen sie sich ein eigenes Kunstidiom, eine eigene epische Sprache, in welcher Formen und Worte, die der Umgangssprache nicht mehr bekannt waren, noch fortlebten, welche Elemente verschiedener Dialecte in sich aufnahm. Wir sehen dieselbe Kunstsprache in Griechenland ausgebildet durch Homer und die Homeriden. Denn die Homerische Sprache kann kein jemals zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Orte gesprochener Dialect sein; sie ist vielmehr „eine Kunstsprache, die sich nicht mit irgend einer zu einer bestimmten Zeit und in einer bestimmten Gegend gesprochenen Jonischen Mundart deckt, sondern durch eine über einen langen Zeitraum sich erstreckende Kunstübung in Jonischen Sängerschulen ihre conventionelle Gestaltung erhalten hat und Aelteres unvermittelt neben Jüngerem bietet", Gustav Meyer Griech. Gramm. Einl. S. 9. Ganz dasselbe gilt auch von der epischen Sprache Indiens, wenn auch hier der Text von den Redactoren ungleich mehr als dort sprachlich geglättet und viel gewaltthätiger behandelt worden ist. Ebenso wie eine epische Mythologie und eine epische Kunstsprache schufen sie sich eine dichterische Technik, deren Gesetze und Kunstgriffe zum Theil vielleicht in die früheste Vorzeit hin-

aufreichen. So finden wir z. B. die Gewohnheit Homers, von drei im gleichen Verse aufgezählten Eigennamen je den dritten mit einem Beiworte zu versehen, auch im *Mahābhārata* wieder: „drei sind noch am Leben, *Kṛpa*, *Kṛtavarman* und der grosse Wagenheld *Açvatthāman*“ 8, 79, 12 = 4012. 9, 27, 5 = 1447 und andere Beispiele in Menge. Bei Homer ist dieser Gebrauch sehr häufig z. B. Il. 4, 52. 2, 497. Od. 3, 414. 8, 119, in zwei Versen nach einander Il. 24, 250. 251. Nie soll der dritte, durch ein Beiwort ausgezeichnete Namen vor den andern dadurch einen Vorzug erhalten; vgl. Il. 17, 534 „Hektor und Antenor und der göttergleiche Chromios.“ Vielmehr will der Dichter nur die Eintönigkeit der Aufzählung durch eine Anregung der vorstellenden Phantasie unterbrechen. Man fand im Verlaufe der Zeit zur Erleichterung und Stütze des Gedächtnisses solche Mittel auf, die gewissermassen das Handwerkszeug der Dichtkunst bilden. Dahin gehören auch die formelhaften Verse, die bei Wiederkehr derselben Sachlage oder Handlung regelmässig sich wiederholen, die gleiche strophische Gliederung von Rede und Gegenrede, kurz jenes handwerksmässige oder schablonenhafte Einerlei, dessen Nachwirkungen und Ueberreste auch bei Homer noch deutlich genug hervortreten. „Im Homer sind die vielen unendlich oft vorkommenden Phrasen, Tropen, Bilder und Redensarten so steif, starr und mechanisch eingesetzt, als wäre es mit Schablonen geschehen“ Schopenhauer Parerga und Paralipomena II § 195. Es soll damit dem göttlichen Homeros ebensowenig Eintrag geschehen, als wir Shakespeare weniger bewundern, wenn wir sehen, wie er ganze Reden aus alten Chroniken und andern Quellen in seine Dramen herübergenommen hat.

9. Der allmählige Niedergang der höfischen Bardenpoesie hatte verschiedene Ursachen. Zunächst brachte die Abhängigkeit des Gewerbes von der Gunst der Könige den ganzen Stand in den Ruf der Lobhudelei und Unwahrheit. Die Vortragenden wurden von den Königen beschenkt und lebten von den Geschenken, vgl. A. W. v. Schlegel zu *Rāmāyaṇa* 1, 4, 23; dies Kapitel ist zwar späten Ursprungs, bewegt sich aber in gewohntem Geleise. Der Baum des *Mahābhārata,* heisst es 1, 1, 92

= 92, ist für die Dichter eine unerschöpfliche Quelle des Lebensunterhaltes. Ueberall, besonders aber am Ende des ganzen Gedichtes werden die Zuhörer angewiesen, die Erzähler zu beschenken, wie in mittelalterlichen Dichtungen der Text unterbrochen wird durch ein: „Man gebe dem Leser zu trinken.“ Diese Abhängigkeit brachte die Barden in Miscredit; diese Lobhudler, *vātika*, sagen zu einem opfernden König: „die Opfer anderer Könige können sich mit deinem nicht vergleichen, das deine übertrifft sie sechszehnmal“ 3, 257, 4 = 15328. Auch 5, 36, 55 = 1314 wird der König vor dem Umgange mit lobpreisenden *sūta* und *māgadha* gewarnt wie vor dem mit Weibern. Nicht ohne Beziehung erzählt das *Bhāgavata Purāṇa* von König *Pṛthu*, er habe sich die Lobsprüche seiner Barden verbeten, bevor er grosse Thaten ausgeführt haben würde 4, 15, 22. Der Name *Kuçīlava* deutet auch auf Geringschätzung der Barden hin (aus *ku* und *çīla*, vgl. P. W.), wenn auch die Barden selbst den Namen durch Zurückführung auf zwei Söhne des *Rāma* des Sohnes des *Daçaratha* wieder zu Ehren gebracht haben. Im *Mahābhārata* scheint der Name in dieser Bedeutung (Sänger) gar nicht vorzukommen. Der Verfasser des *Harivaṁça* spricht 19, 5, 41 = 333 von den *sūta* und *māgadha* als einer noch zu seiner Zeit bestehenden Classe, bezeichnet sie aber nur als Verfasser von Lobliedern zum Preise der Könige. Die genealogischen Verse, *anuvaṁça*, werden im *Mahābhārata* ziemlich selten erwähnt; derselbe Vers, der 1, 95, 30 = 3783 ein *anuvaṁça* heisst, wird 1, 74, 110 = 3102 einer „himmlischen Stimme“ in den Mund gelegt; man hielt zur Zeit der Redaction unseres Epos nicht mehr viel von den alten Barden und ihren Berichten. Der Sieg des brahmanischen Systems drängte die epische Poesie noch mehr zurück; den Brahmanen war jede irgend historische Anschauung bedenklich. „The historical traditions of the *Sūtas*, or bards, were treated with neglect“ Wilson Essays I 142. Was davon gerettet wurde, bemerkt Wilson weiter, wenn auch verstümmelt und gekürzt, flüchtete sich in die *purāṇa*, in welchen auf diese Weise noch wirkliche historische Nachrichten enthalten sind. Aber auch in den Kreisen der Kriegercaste verlor sich die Freude an der handwerksmässigen Epik, seitdem kunst-

gerechte Dichtungen wie *Mahābhārata* und *Rāmāyaṇa* vorlagen. Hier fand man ja das beliebte Alte in schönerer Form wieder; wie die Homeriden nach Homer, die Logographen nach Herodotos, die alten eben so schlechten wie heiligen Götterbilder nach Praxiteles, so verschwanden die alten Barden nach dem Dichter des *Mahābhārata*. Aber auch dieses verdankt den ganzen Stoff der alten Poesie der *sūta* und *māgadha*; es bezeichnet sich selbst bald als *itihāsa* bald als *purāṇa* (vgl. Burnouf Bh. P. I Einl. S. 15) und citiert als Quelle die alte epische Tradition; ebenso beruft sich z. B. das *Bhāgavata Purāṇa* auf alte *itihāsa* (4, 25, 9. 6, 1, 20. 6, 14, 9. 7, 2, 27. 7, 13, 11), auf *gāthā* (5, 15, 7. 9, 24, 9) uud *çloka* (5, 1, 32. 5, 4, 6. 5, 6, 13. 5, 15, 14. 9, 24, 9), auf Ueberlieferung überhaupt („so singen sie“ 5, 14, 41) u. s. w. Nicht durch Zusammenstellung einer Anzahl einzelner jeden Zusammenhangs entbehrender Volkslieder à la Prinz Eugen ist durch ein unbegreifliches Wunder eine Ilias, ein Nibelungenlied, ein *Mahābhārata* entstanden, sondern sie beruhen alle auf der epischen Tradition und schliesslich auf wirklicher Geschichte.

## Achtes Kapitel.

### Das Mahâbhârata als einheitliche Neuschöpfung.

Aus dem vorhandenen Sagenstoffe nahm ein genialer Dichter eine einzelne Erzählung heraus und gestaltete sie zu einem selbständigen Kunstwerke, dem *Mahābhārata* (seiner ältesten Gestalt nach).

---

1. Von dem alten Epos der Barden ist gar sehr unterschieden die bewusste Kunstschöpfung eines einzelnen Dichters; der Uebergang von der alten Berufspoesie zum Kunstepos führte über eine breite Kluft, die nur ein wirkliches Dichtergenie auszufüllen vermochte. Jene Bardenpoesie war durch kein geistiges Band zusammengehalten; der Faden, der sich durch ihre Ueberlieferung hindurchzog, war nur ein chronologischer, die Erzählung schloss sich an die Genealogie der Fürstenhäuser an.

Vom Vater zum Sohn und Enkel und dann weiter viele Generationen herab wurden die Schicksale der Dynastie erzählt, wobei natürlich je nach den Sympathieen und Antipathieen der Herrschergeschlechter auch der Standpunct der Dichter sich wiederholt änderte. Die fort und fort erweiterte und veränderte Sage konnte keine feste poetische Gestalt annehmen, wir können also für die Zeit der Vorgeschichte des *Mahābhārata* höchstens darauf rechnen, in der gleichzeitigen vedischen Literatur gelegentliche Anspielungen auf ungeordnete Sagenstoffe unseres Gedichtes zu finden, ohne dass die uns vorliegende Form desselben dort bekannt sein könnte. Wie aber kommen wir von jener epischen Bardenpoesie zu einem planmässig geordneten grosen Epos, wie es uns im alten *Mahābhārata* vorliegt? Es erhebt sich die Frage, ob auch dem Indischen Epos ein wirklicher Dichter erstund, welcher aus der Masse von überlieferten Sagen eine besonders hervorragende in die Mitte stellte, andere in Form von Episoden kunstreich um jene gruppierte, die Charaktere scharf durchführte und zu tragischem Conflicte auf einander stossen liess, die Begebenheiten in wohldurchdachter Folge von den ersten Anfängen des Haders bis zur furchtbaren Katastrophe an einander reihte und einen leitenden und zusammenhängenden Gedanken durch das kunstreich und planmässig angelegte Ganze hindurchführte; mit andern Worten, ob die alte epische Ueberlieferung einen Dichter ersten Ranges, einen Homer fand, der ihr den Stempel seines Genius für alle Zeiten aufdrückte.

2. Zur Lösung dieser Frage fehlt es uns gänzlich an äusseren Zeugnissen, welche darüber Auskunft geben würden. Nach der Meinung der Inder ist das ganze Gedicht von *Vyāsa* gedichtet, demselben *Vyāsa,* welchem die Abfassung fast aller *purāṇa* zugeschrieben wird und der auch die vier *Veda* geordnet haben soll. Der Name *Vyāsa* ist die Personification für eine ganze Schule von Gelehrten und Redactoren, welche den Alexandrinern der Griechen entspricht, nur dass letztere nicht bewusst und principiell das Alte nach den Anschauungen ihrer Zeit fälschten. Es ist längst kein Zweifel mehr, dass *Vyāsa* nicht den Dichter, sondern nur den Anordner des Epos bezeichnet, wie schon der

Name andeutet. Da nun die einzige Notiz der Inder unbrauchbar ist, so sind wir auf die ästhetische Würdigung des Gedichtes selbst angewiesen. Wir müssen das *Mahābhārata* selbst prüfen, ob es, seiner ursprünglichen Anlage nach, den Stempel des Genius verräth, ob es im Einzelnen wie im Ganzen den Eindruck macht, das wohldurchdachte Werk eines einzigen Dichters zu sein. Wir dürfen uns nicht verbergen, dass auf diesem Wege der subjectiven innern Kritik im besten Falle ein gewisser Grad der Wahrscheinlichkeit, niemals aber Gewissheit gewonnen werden kann. Wo aber alle äussere Zeugnisse fehlen, bleibt der Weg der auf innere Gründe gestützten Hypothese uns allein offen. Von diesem Gesichtspunkte aus können wir die gestellte Frage nur bejahen. Das *Mahābhārata* war und ist das Lieblingsbuch von Millionen Menschen; es hat die ganze Literatur der Inder im höchsten Grade beeinflusst. Aber nicht nur den Indischen Zuhörer, auch den Europäischen Leser weiss es, trotz aller Verunstaltung, auch in seiner jetzigen Gestalt zu fesseln; das alte Gedicht, falls seine Herstellung möglich wäre, dürfte sich, ich zweifle nicht daran, kühn neben die Ilias stellen. Eine ästhetische Würdigung des *Mahābhārata* ist noch nicht versucht worden; das allgemeine Resultat derselben kann kaum zweifelhaft sein. Hier aber muss es genügen, zwei Hauptpuncte hervorzuheben. Wir fragen erstens, ob die Zeichnung der Charaktere, das ganze grosse Gedicht hindurch, eine einheitliche und consequent durchgeführte ist, und zweitens, ob der Aufbau der Handlung ein planmässig durchdachter ist oder ob hier nur Zufall und Regellosigkeit constatiert werden kann.

## Neuntes Kapitel.

## Die Charakterschilderung.

Trotz der Bemühung der späteren Redaction, die eine Partei (die *Pāṇḍava*) auf Kosten der andern (der *Kaurava*) herauszustreichen, lässt sich doch leicht erkennen, dass die Haltung der Hauptpersonen des Gedichts eine consequente, die Zeichnung ihrer Charaktere eine sicher durchgeführte ist.

---

1. Von einem Epos ersten Ranges verlangt man in erster Reihe eine scharfe Charakterzeichnung. Man würde vergeblich versuchen, von manchen Helden Virgils oder Ariosts specielle charakteristische Merkmale anzugeben. Im *Mahābhārata* dagegen, das heisst in dessen alter Grundlage, sind *Arjuna* und *Karṇa* einer Verwechslung so wenig ausgesetzt wie bei Homer Achilleus und Hektor; die Charakterzeichnung ist hier so scharf durchgeführt wie dort. Auch in der homerischen Frage wird die einheitliche Zeichnung der Charaktere mit Recht hervorgehoben, vgl. Adolf Kinne „Der Dichter Homeros und die Wolf'sche Hypothese" in den Neuen Jahrbüchern von Fleckeisen und Masius 1879. Bezüglich des *Mahābhārata* ist freilich die Untersuchung insofern schwieriger, als diejenige Partei, zu welcher der vergötterte *Kṛshṇa* gehört, in der uns vorliegenden Recension gepriesen, die feindliche Partei herabgesetzt wird. Da aber die Redactoren keine Dichter waren, liessen sie die Thatsachen, der Hauptsache nach, stehen; halten wir uns an diese und lassen das sie begleitende lobende oder tadelnde Urtheil der Redactoren bei Seite, so lässt sich der Standpunct des alten Gedichtes leicht erkennen.

2. Eine ganz lebendige Gestalt ist z. B. der König *Yudhishṭhira*, wie er, zwar nicht im Ganzen der jetzt vorliegenden Bearbeitung, aber doch in allen erhaltenen ächten Stücken sich zeigt; kläglich verzweifelt er in der Stunde der Gefahr, um im Glücke hoffährtig zu prahlen; um seine eigene Person ist er ebenso besorgt, wie freigebig mit dem Blute seiner Helden; er ist das echte Bild einer verweichlichten und zugleich leidenschaftlichen Sultansnatur. So zeigt er sich in seinen Thaten, so wird er in Reden von Freund und Feind geschildert; und doch preist ihn die jetzt vorliegende Recension unaufhörlich als den wahren Musterkönig! Vor der Schlacht ist er kleinmüthig und verzagt 5, 154, 23 = 5238. 6, 21, 3 = 762, sein Bruder *Arjuna* und seine Freunde müssen ihre ganze Beredsamkeit aufbieten ihn zu ermuthigen. Gleich nach dem ersten Schlachttage will er der Herrschaft entsagen und in den Wald ziehen 6, 50, 9 = 2041; dies wiederholt sich an den folgenden Tagen: *vanam yāsyāmi* 6, 107, 19 = 4904, *gacchāmy ahaṁ vanam* 8, 70, 45 = 3536. Am

fünfzehnten Tage verzweifelt er und will sich in das Feuer stürzen: „Fliehet, es geschehe der Wille des *Duryodhana*“ 7, 199 30 = 9224 („des *Arjuna*“ sagt B ungeschickt, eine recht beachtenswerthe Differenz). Am folgenden Tage wird er krank und bedarf der Pflege 8, 60, 23 = 2999. Ihm wird 11, 21, 7 = 609 das Zeugniss gegeben, dass er dreizehn Jahre lang aus Furcht vor *Karṇa* nicht ruhig schlafen konnte. In der Schlacht wählt er sich seinen Platz im Hintertreffen bei dem Trosse 5, 196, 27 = 7649 oder im Schutze eines grossen Heeres 8, 116, 40 = 5415; vor seinem Lehrer *Droṇa* flieht er 7, 21, 22 = 876. Die beste Schilderung des *Yudhishṭhira* gibt sein eigener Bruder *Arjuna*, der ihm 8, 70, 2 = 3493 vorwirft, er nähere sich immer nur bis auf Hörweite dem Kampfplatze und lasse sich von seinen Freunden beschützen, er sei ein Prahler und Würfelspieler; auch 8, 56, 47 = 2839 wirft *Arjuna* ihm vor, dass er die Schlacht vorsichtig meide. Des Bruders Urtheil stimmt überein mit dem des Feindes; *Karṇa* sagt 8, 49, 54 = 2354 zu *Yudhishṭhira*: Die Veden magst du kennen, aber Helden anzugreifen lasse dir nicht einfallen; du bist kein Krieger, denn du fliehst. Sehr unvortheilhaft zeigt er sich z. B. in der Erzählung vom Tode des *Abhimanyu*; um sich selbst zu retten, schickt er seinen jungen tapfern Neffen in den sichern Tod. In der Erzählung selbst ist dieser Thatbestand zwar möglichst verwischt, aber er geht klar hervor aus den Vorwürfen, die *Yudhishṭhira* von *Arjuna* 7, 72, 46 = 2522 („es ist keine Tapferkeit in dir“) und von *Kṛshṇā* 10, 12, 10 = 583 zu hören bekommt. Im *Itihāsasamuccaya*, der manches Aeltere gerettet hat, sagt *Yudhishṭhira* S. 6 V. 16 und 17 Galanos, er selbst habe den *Abhimanyu* getödtet und er könne seitdem dem *Arjuna* nicht mehr ins Angesicht sehen. Blinde Leidenschaftlichkeit und unbezähmte Spielwuth wird ihm vorgeworfen 2, 48, 19 = 1720. 2, 76, 5 = 2495. 3, 34, 5 = 1358. 3, 52, 27 = 2039. Dass er es war, der das grosse Spiel veranlasste, wird 5, 2, 9 = 35 zugestanden; in der Erzählung des Spieles selbst trägt freilich *Duryodhana* die Schuld. Gegen die *Gandharva* schickt er seine Brüder ins Feld, er selbst ist gerade mit einem Opfer beschäftigt 3, 243, 15 = 14949. Mit Recht

sagt *Duryodhana* von ihm 5, 160, 43 = 5449, er handle anders als er spreche und Frömmigkeit und Veda seien nur die Maske seiner Heuchelei.

3. In lebhaftem Gegensatze zu ihm ist *Duryodhana* eine durchaus würdig gehaltene Gestalt. Stets eifrig für das Wohl der Seinigen bemüht, mit grosser Umsicht und Nachgiebigkeit die gegenseitige Eifersucht seiner Helden beschwichtigend und versöhnend, darf er vor seinem Tode sich selbst die schönste Leichenrede halten: „Mit Gerechtigkeit habe ich das Reich bis an das ferne Meer hin beherrscht und in ehrlichem Kampfe die Feinde bestanden; jetzt finde ich den schönsten Tod, indem ich meinen gefallenen Freunden nachfolge in das Paradies der Helden: wer ist glückseliger als ich?“ 9, 61, 50 = 3438. Die Rede steht im *Bālabhārata* (S. 709 Vers 161—187 Galanos) etwas ausgeführter. — Freilich soll in der ganzen Ausdehnung des Gedichtes, wie es uns jetzt vorliegt, *Duryodhana* als Feigling dargestellt werden; aber keine Erzählung, die für den Plan des Werkes nothwendig und unentbehrlich ist, bestätigt dieses ungerechte Urtheil, die alten Züge konnten nicht ganz verwischt werden. Nicht nur seine Freunde, auch die Gegenpartei erkennen seine Furchtlosigkeit an. Er bekümmert sich um die ihn rings umschwirrenden Pfeile so wenig wie ein Elephant um Regentropfen 6, 92, 1 = 4096. Als die *Pāṇḍava*, vor dem grossen Kriege, drohend die Hälfte des Reiches für sich verlangen, sagt *Karṇa* von *Duryodhana*: nicht den vierten Theil gibt er aus Furcht, der Gerechtigkeit zuliebe gäbe er die ganze Erde selbst einem Feinde 5, 21, 12 = 635. Vor Beginn des letzten Kampfes zwischen *Duryodhana* und *Bhīmasena* sagt sogar *Kṛshṇa* 9, 58, 4 = 3250, wenn ehrlich gekämpft werde, müsse *Duryodhana* siegen. *Bhīmasena* sagt 11, 15, 2 = 382: in gerechtem Kampfe hätte kein Mensch den kühnen *Duryodhana* besiegt, darum nahm ich meine Zuflucht zum Unrechte; und *Rāma* des *Vasudeva* Sohn lobt ihn 9, 65, 43 = 3668: er hat sich selbst im Kampfe geopfert und Ruhm erlangt, er wird immer der gerade Kämpfer genannt werden, *Yudhishṭhira* aber der krumme Kämpfer. Vgl. *Bālabhārata* S. 706 V. 131 Galanos. Gerade die Erzählung dieses letzten entscheidenden Ringens zwi-

schen *Duryodhana* und *Bhīmasena* zeigt, auch noch in der jetzigen Bearbeitung, ganz deutlich, dass das Recht und die ehrliche Tapferkeit durch *Duryodhana* vertreten ist; nach seiner tadelnden Rede an *Bhīmasena* zollen die anwesenden Krieger, lauter Feinde, ihm lebhaften Beifall 9, 56, 42 = 3170, die Götter rufen ihm Heil zu 9, 54, 13 = 3089 und lassen Blumen auf ihn regnen 9, 61, 54 = 3442. Im *Bālabhārata* weinen selbst die Bäume bei seinem Falle S. 708 V. 147, ein Zug der ganz wohl ächt sein kann. Die schwierige Aufgabe der Könige, zwischen den stolzen Kriegern und Helden Eintracht und Friede zu erhalten, erfüllt er mit grosser Sorgfalt; besonders zeigt sich dies in seiner Stellung zu *Karṇa*, der als Sohn eines Wagenlenkers gilt und deshalb von hochgeborenen Kriegern wie *Bhīshma* und *Çalya* mit Geringschätzung angesehen wird; aber auch zwischen *Karṇa* und der Priesterfamilie des *Kṛpa Droṇa* und *Açvatthāman* weiss er klug zu vermitteln 7, 159, 13 = 7054, mit aller Anstrengung beschwichtigt er die Eifersucht dieser Helden, die stets eine gewisse Zuneigung für *Arjuna* verrathen (vgl. z. B. 7, 159, 86 = 7128. 7, 160, 2 = 7144. 7, 185, 8 = 8426), den *Karṇa* grimmig hasst. Sehr deutlich wird die Ergebenheit und Achtung bezeichnet 5, 155, 35 = 5277, welche die Krieger des *Duryodhana* ihrem König gegenüber beseelt. „Seine königliche Natur machte ihn aller Welt ehrwürdig, er hatte nie ein tadelndes Wort vernommen“ 9, 32, 2 = 1818. Er selbst betont mit Recht, er sei stets den ehrlichen Weg seiner Väter gewandelt 9, 5, 30 = 268; den Vorschlag, von den Feinden den Frieden zu erbitten, weist er stolz zurück. „Ich habe die Herrschaft genossen und kann nicht von der Gnade des *Yudhishṭhira* leben“ 9, 5, 22 = 260. Mit der alten Anschauung von der Natur des *Duryodhana* stimmt es also ganz überein, wenn das Gedicht noch in seiner jetzigen Gestalt den gefallenen Helden im Himmel des *Indra* wiederfindet 18, 1, 4 = 4.

3. Ebensowenig verleugnet *Karṇa* auch nur einen Augenblick seine edle Natur. Im Vollgefühle seiner Kraft verschmäht er jede berechtigte Vorsicht und zeigt seinen Feinden gegenüber eine unzeitige Grossmuth, so dass er nicht ohne eigene Schuld

untergeht. So gibt er leichten Herzens dem *Indra* den angeborenen undurchdringlichen Panzer und die zauberkräftigen Ohrringe hin, im Vertrauen auf die eigene Tapferkeit. Gleich unklug ist seine zehntägige Enthaltung vom Kampfe, die nur in seinem persönlichen Grolle gegen *Bhīshma* ihren Grund hat, und gleich unvorsichtig sein der *Kuntī* gegebenes Versprechen, der Brüder des *Arjuna* zu schonen. Auch seinen Gegnern zollt er rückhaltloses Lob und kargt damit selbst gegen *Kṛshṇā* nicht, die ihn doch, bei ihrer Gattenwahl, durch ihre Zurückweisung so bitter gekränkt hat. Ueberhaupt ist *Karṇa* der Lieblingsheld der alten Dichtung, während der jetzige Text das deutliche Bestreben zeigt, denselben möglichst herabzusetzen. — In unserem Texte wird *Karṇa* oft genug von *Arjuna* und andern Gegnern besiegt und zur Flucht gezwungen; aber nur in später eingeschobenen Stellen ist davon die Rede, vgl. meinen *Arjuna* S. 51. 52. Besser als die erzählenden Theile haben die Reden, welche den einzelnen Helden in den Mund gelegt werden, den Standpunct des alten Gedichtes gewahrt. Selbst *Kṛshṇa* gibt zu, dass *Karṇa* an Tapferkeit dem *Arjuna* vollständig gewachsen sei 8, 60, 16 = 2991, ja ihn in diesem Puncte eher noch übertreffe 8, 72, 28 = 3621. Aus Furcht vor *Karṇa* kann *Yudhishṭhira* nicht schlafen 7, 131, 7 = 5361; „Dreizehn Jahre lang hat mir *Karṇa* Ruhe und Schlaf geraubt" 8, 66, 15 = 3323. Die vielen tapfern Thaten, welche *Karṇa* vor Beginn des grossen Kampfes im Dienste des *Duryodhanā* verrichtet hat, sind in unserer Redaction freilich gestrichen, ausser einem kurzen Bericht im dritten Buche sind nur einige Andeutungen stehn geblieben wie 7, 131, 16 = 5370: mit einem einzigen Wagen hat *Karṇa* die ganze Erde besiegt. Nächst der Tapferkeit ist unbeschränkte Freigebigkeit ein Hauptzug in dem ritterlichen Charakter des *Karṇa*. In Inschriften wird er noch um 1018 n. Ch. G. als Muster der Freigebigkeit genannt; he is often, sagt Monier Williams Hindu wisdom S. 384 Note 2, to this day cited as a model of liberality; vgl. auch das *Jaiminibhārata* bei R. Mitra Not. VI 220 und Weber Kat. I S. 112; in gleichem Sinne nennt ihn die Anthologie (*paddhati*) des *Çārṅgadhara*, welcher nach Ramkrischna Bhandarkar um 1400 n. Chr. blühte, Böhtlingk

Spruch 1547, während *Duryodhana* bereits missgünstig beurtheilt wird Spruch 136. Immer gibt *Karṇa*, er fordert nie; es ist ihm unmöglich eine Bitte abzuschlagen; täglich zur Zeit da er betet finden sich Priester bei ihm ein und er entlässt keinen unbeschenkt. Vgl. 3, 257, 17 = 15341: er sagt zu keinem Bittenden: ich habe nichts; 3, 300, 12 = 16930: Götter und alle Welten wissen, dass *Karṇa* niemals bittet, aber die Bitte jedes guten Menschen erfüllt; 3, 309, 23 = 17175: wenn *Karṇa* in der Frühe zu seinem Gotte, der Sonne, betet, dann nahen ihm bettelnde Brahmanen und keinem schlägt er die Bitte ab; 6, 122, 14 = 5831: an Freigebigkeit ist kein Mensch dem *Karṇa* gleich (Worte des sterbenden *Bhīshma*, dessen letzte Unterredungen mit *Karṇa*, am Ende des sechsten und am Beginn des siebenten Buches, überhaupt für die Charakteristik der beiden Helden sehr wichtig sind); 8, 94, 45 = 4939: *Karṇa* ist todt, der Held, der immer gab, von dem man nie das Wort hörte: ich habe nichts. Die Kunde von der Freigebigkeit des *Karṇa* stand so fest, dass auch die ihm missgünstigen Stellen sie constatieren. So schilt *Çalya* den *Karṇa* 8, 39, 1 = 1780: „Was hilft es dir nun, dass du Gold und von sechs Elephanten gezogene Wagen verschenkt und von Jugend auf deinen Reichthum sorglos wie ein Gott verschwendet hast? Du Thor bedachtest nicht, dass es Sünde ist seinen Reichthum an Unwürdige zu verschwenden.“ Die Unwürdigen sind natürlich im Sinne der brahmanischen Ueberarbeiter, welche dem *Çalya* die Worte in den Mund legen, solche, die nicht Brahmanen sind. Ferner wird an ihm hervorgehoben seine Wahrheitsliebe (*satyavādin* heisst er 3, 300, 7 = 16925. 7, 180, 24 = 8202), die Unerschütterlichkeit, mit welcher er sein einmal gegebenes Wort hält. Seine Mutter *Kuntī* bittet ihn mit *Arjuna* sich zu versöhnen, der ja ebenfalls ihr Sohn sei. Dies sei ihm unmöglich, entgegnet *Karṇa*, aber ihre beiden anderen Söhne *Yudhishṭhira* und *Bhīmasena* und die Söhne ihres Gatten von der *Mādrī*, *Sahadeva* und *Nakula*, gelobt er zu schonen 5, 146, 20 = 4948. 12, 1, 34 = 34. Dieses Versprechen hält er getreulich. So lässt er den *Bhīmasena* laufen, der ganz in seine Gewalt gegeben ist, „indem er sich an das Wort erinnert, das er der *Kuntī* gegeben“ 7, 131, 42 = 5396.

7, 139, 92 = 5783. 7, 148, 2 = 6390; ebenso den *Yudhishṭhira* 8, 49, 54 = 2354, ebenso den *Sahadeva* 7, 167, 21 = 7482 und den *Nakula* 8, 24, 50 = 963. Bestätigt wird die Schonung gegen *Bhīmasena*, *Nakula* und *Sahadeva* auch 8, 35, 17 = 1637. Nach dem Zeugnisse sogar des *Kṛshṇa* ist *Karṇa* selbst gegen Feinde mitleidig 7, 180, 24 = 8202. Von *Kṛshṇa* sagt *Karṇa* 2, 72, 1 = 2416: „Sie ist das Schiff der *Pāṇḍava*, sie hat dieselben aus der Sclaverei an das rettende Ufer der Freiheit gebracht, von keiner andern Frau kann man rühmen was von ihr." Auch die für *Kṛshṇā* warm eintretende Rede des sonst an der Verhandlung nicht theilnehmenden *Vikarṇa*, es sei *Kṛshṇa* nicht rechtmässig gewonnen, denn *Yudhishṭhira* habe ja die eigene Freiheit schon verspielt gehabt, als er seine Frau einsetzte 2, 68, 12 = 2262, hat im alten Gedichte wohl dem *Karṇa* angehört. Das Bild des Ritters wäre nicht vollständig, würde *Karṇa* nicht 8, 94, 47 = 4941 ein Liebling der Frauen genannt. Die Schwächen des *Karṇa* sind die Kehrseiten seiner Tugenden; seine unvorsichtige Gleichgiltigkeit zeigt sich besonders deutlich in der Erzählung vom Raub der Ohrringe, vgl. meinen *Indra* ZDMG XXXII 324. 325. Sein Leben hält er gering, wenn er nur Ruhm erlangt: zum Ruhme bin ich geboren 8, 43, 6 = 2019. Er ist ein grossartig angelegter Charakter, selbst seine Fehler machen ihn im Leben liebenswürdig und führen seinen Heldentod herbei. Sein Leichnam aber wird von den Göttern selbst gegen alle Verunstaltung geschützt 8, 94, 33 = 4927, ein alter Zug, der sich noch im *Vīracaritra* erhalten hat (Hermann Jakobi in Ind. Stud. XIV 115); dasselbe wird von der Leiche Hektors berichtet, Il. 24, 418.

4. Mit feinster Ironie ferner ist *Arjuna* gezeichnet, ein tapferer Krieger, der auch gerne den Pfad des Rechtes geht, wenn derselbe nicht allzu rauh ist, aber stets nachgiebig der Sophistik seines Freundes und Schwagers *Kṛshṇa* gegenüber, dessen treulose Rathschläge er jedesmal nach einigem Sträuben befolgt, um nach vollbrachter That zu bereuen und zu klagen. Da ich die betreffenden Einzelheiten bereits in meinem *Arjuna* S. 37. 39. 40. 54. 59. 60 besprochen habe, kann ich hier darüber hinweggehn.

5. Neben *Karṇa* ist auch *Açvatthāman* eine im alten Ge-

dicht mit grosser Vorliebe behandelte Gestalt. Alle Zierden des Mannes hat Brahman sich in's Gedächtniss gerufen, als er den *Açvatthâman* schuf 9, 6, 12 = 303. (Diese Stelle ist vielleicht nachgeahmt von *Kâlidâsa*, *Çâk.* 38, 10 Pischel.) In der ganzen Welt berühmt ist der Sohn des *Droṇa*, ein Held selbst vom kleinsten Fehler frei 10, 5, 15 = 190, ein heiterer und lebenslustiger Jüngling, ein Freund belebter Geselligkeit, in dessen Hause Priester, Krieger und *Vaiçya* zu Musik, Gesang und fröhlicher Unterhaltung sich zu versammeln pflegen 7, 85, 12 = 3021 (von einer hochmüthigen Abschliessung gegen die *Vaiçya* ist hier also keine Rede, ganz in buddhistischem Sinne); der „junge, schöne, stattliche und berühmte *Droṇa*-Sohn, dessen Unterricht in der Bogenkunst Brahmanen, Krieger und *Vaiçya* genossen“ 8, 9, 81 = 327, der nach dem Ausspruche des *Arjuna* gegen alle Menschen freundlich ist 7, 201, 8 = 9398, an dem *Bhîshma* nur zu tadeln weiss, dass er das Leben zu sehr liebe 5, 167, 8 = 5777. Er liebt Gerechtigkeit und Frieden und ist immer geneigt der Versöhnung das Wort zu reden; seine Unparteilichkeit und Friedensliebe wird z. B. hervorgehoben 2, 74, 25 = 2472. 4, 51, 15 = 1597 (*çatror api guṇâ vâcyâḥ*, auch am Feinde muss man die Tugenden bekennen) 5, 58, 6 = 2300. 5, 124, 18 = 4138. 7, 85, 28 = 3037. 8, 88, 20 = 4509 (die letztgenannte Stelle ist zwar ächt, steht aber nicht mehr im richtigen Zusammenhange; seit dem Tode seines Vaters denkt er nicht mehr an Frieden). Erst die heimtückische Ermordung seines Vaters *Droṇa* durch *Dhṛshṭadyumna* verändert sein ganzes Wesen; jetzt ist ihm die Blutrache heilig und einzige Pflicht, der gegenüber alle andere Rücksichten zurücktreten müssen; bis da ein gerechter Kämpfer, der sich streng an die ritterlichen Kriegsregeln gehalten hat, erklärt er nun, dass von diesem Augenblicke an ihm jedes Mittel zur Rache genehm sein solle 7, 195, 15 = 8993. 9, 65, 36 = 3661. 10, 4, 20 = 160: „Mein Vater fiel, zwar wehrlos, doch als Held, er ist nicht zu beklagen; aber dass er sich im Schmerze um mich die Haare gerauft, während ich doch lebte, dass *Yudhishṭhira* durch eine Lüge ihn dazu brachte, die Waffen niederzulegen, das zerreisst mir das Herz. Ich werde meinem Vater meine Schuld zahlen,

mit allen Mitteln, so oder so, hart oder sachte.“ Ganz deutlich wird 7, 201, 8 = 9398 hervorgehoben, dass jetzt erst, mit dem Tode des *Droṇa,* die Freundschaft zwischen *Arjuna* und *Açvatthāman* aufhörte. Jetzt räth letzterer seiner Partei, die alte ehrliche Kampfesweise auch ihrerseits aufzugeben 9, 8, 7 = 373. Jeder Weg zur Rache soll ihm recht sein, er will lieber auf den Himmel verzichten 8, 57, 6 = 2845, lieber als Wurm wieder zur Welt kommen 10, 5, 27 = 202, als seine Rache aufgeben, und so lange der Mörder seines Vaters lebt, legt *Açvatthāman* den Panzer nicht mehr ab 9, 30, 22 = 1695.

6. Ebenso scharf ist *Kṛshṇa* gezeichnet, dessen Charakter für die innere Kritik des ganzen Epos wohl der wichtigste ist. In der alten Erzählung ist *Kṛshṇa* weder Gott noch König, nur ein weder durch Geburt („Sohn eines Sclaven“ 9, 61, 27 = 3414) noch durch Adel der Gesinnung hervorragender Anführer eines Hirtenstammes; seine Schlauheit entscheidet den Krieg zu Gunsten des *Yudhishṭhira,* indem er den widerstrebenden *Arjuna* zu bewegen weiss, den hergebrachten Begriffen von Waffenehre entgegen zu handeln. So spielt er im alten *Mahābhārata* eine sehr bedeutende aber wenig ehrenvolle Rolle; das Volk der *Yādava,* dem er angehört, gilt für roh, der Trunkenheit und Unsittlichkeit ergeben, er selbst wird von seinen Feinden in nachdrücklicher Weise zu den Hirten und Sclaven gerechnet 2, 41, 6 = 1438. 2, 42, 1 = 1474. 2, 45, 4 = 1564, sie schelten ihn Kuhtödter 2, 41, 16 = 1448 und werfen ihm vor, dass er die Regeln des ehrlichen Kampfes nicht beachte 2, 41, 13 = 1445. Letzterer Tadel berührt den wichtigen Punkt vom *dharmayuddha*; vgl. *dharmeṇa yoddhavyam,* welches Wort 12, 95, 14 = 3548 auf *Manu* zurückgeführt wird. Für den alten ritterlichen Kampf waren gewisse Regeln in Uebung, von welchen abzuweichen für Schande galt. So sollte vor und nach der Schlacht vollständiger Waffenstillstand herrschen; beim Zweikampfe war jede Einmischung eines Dritten unerlaubt; so lange der Feind sprach, durfte er nicht angegriffen werden; die Waffen mussten von gleicher Art sein, demnach waren Kämpfe zwischen Fussgängern und Reitern, oder zwischen Wagenkämpfern und Elephantenführern verboten (aber doch wohl nur

dem ritterlichen Helden, nicht dem gemeinen Krieger); Flüchtige, Waffenlose, Wagenlenker, Trommler durften nicht angegriffen werden, ein Ueberfall von Schlafenden und Wehrlosen (Frauen, Kinder, Priester) sollte unter keiner Bedingung stattfinden. Diese Kriegsregeln sind aufgezählt 6, 1, 27 = 28, vgl. auch 2, 41, 13 = 1445. 10, 5, 11 = 186; ausführlich spricht über diesen Punct John Muir in den further metrical translations (o. J., etwa 1881) S. 17—20, ferner Eduard Hopkins Ruling Caste S. 227 ff. Nach der ersten der oben angeführten Stellen 6, 1, 27 = 28 sind diese Kriegsregeln vor Beginn der grossen Schlacht von beiden Parteien in Folge besonderer Uebereinkunft aufgestellt worden. Dies scheint nun unrichtig, denn Hopkins S. 227 macht mit Recht darauf aufmerksam, dass, wenn eine jener Regeln übertreten wird, die andere Partei sich nicht beklagt: ihr habt den Vertrag nicht gehalten, sondern immer nur: ihr habt das Recht verletzt; die Gegner, sagt *Açvatthâman* 10, 5, 18 = 133, haben die Brücke des Rechts abgebrochen. Vielmehr wurde der wirkliche ritterliche Gebrauch, wie ihn die Sitte herangebildet hatte, als durch eine besondere Convention bestimmt hingestellt. In der Beschreibung eines normalen Kampfes heisst es 8, 28, 12 = 1130: „Männer kämpften mit Männern, Elephanten mit Elephanten, Wagen rannten auf Wagen, Pferde auf Reiter los", dagegen 6, 118, 1 = 5515: „Damals kämpften nicht mehr Wagen mit Wagen, Elephanten mit Elephanten, Fussgänger mit Fussgängern, sondern alle durcheinander", die erste Stelle gibt die für den ritterlichen Kampf (*dharmayuddha*) geltende Norm, die zweite den bei besonders hitzigem und allgemeinem Kampfe (*tumulayuddha*) eintretenden Ausnahmsfall. Die Helden fassten den Krieg mehr als ritterlichen Sport, als ein ehrliches Duell auf, als dass sie ein Massenmorden darin gesehen hätten, und so wenig sie ihres Gegners Leben im regelmässigen Zweikampfe schonten, so wenig entschlossen sie sich dazu ihn, wenn er schon von andern angegriffen war, zu überfallen, oder ihn zu tödten, wenn er um Pardon gebeten hatte, oder gar ihn Nachts im Schlafe zu überrumpeln. In diesen Fällen schonten sie sich gegenseitig wie die Schweizer Landsknechte in den Italienischen Kriegen, die auch mehr darauf bedacht waren zu siegen

als den Feind zu vernichten. Diese Regeln nun befolgen die *Kaurava* bis gegen Ende des Kampfes, die *Pāṇḍava* dagegen, auf den Rath des listigen *Kṛshṇa*, lassen sie in allen wichtigeren Fällen ausser Acht: dies ist das Urtheil des alten Gedichtes, wie es 9, 60, 28 = 3367 der Bruder des *Kṛshṇa*, *Rāma* des *Vasudeva* Sohn, ausspricht: „Der Ehrliche ist auf unehrliche Weise besiegt worden.“ Alle nach den alten Begriffen von Waffenehre unredlichen und treulosen Anschläge plant *Kṛshṇa*, und die *Pāṇḍava* führen sie aus, bald *Arjuna* nach einigem Widerstreben, bald ohne weitere Bedenken *Bhīmasena*. Beispiele habe ich in meinem *Arjuna* aufgeführt und werde in „das *Mahābhārata* und seine Theile“ noch andere beibringen; durch die List des *Kṛshṇa* fallen *Bhīshma*, *Bhūriçravas*, *Karṇa*, *Duryodhana* (vgl. die Aufzählung 14, 52, 20 = 1497); ebenso ist es eine Veranstaltung des *Kṛshṇa*, dass der Heldenpriester *Droṇa* durch einen lügenhaften Zuruf, sein Sohn *Açvatthāman* sei im Kampfe gefallen, dazu gebracht wird, die Waffen im Schmerze sinken zu lassen, worauf ihn *Dhṛshṭadyumna* tödtet 7, 192, 66 = 8874. Hier zeigt sich, dass *Kṛshṇa* nicht blos Frevler ist, sondern auch Sophist und Heuchler; ein Elephant im Heere des *Yudhishṭhira*, wird erzählt, hatte den Namen *Açvatthāman* und dieser wurde auf Anrathen des *Kṛshṇa* von *Bhīmasena* getödtet; also hatte *Yudhishṭhira* nicht gelogen. Aber *Arjuna* nennt diesen Mord eine schlechte, grausame und sündige That, die er nicht überleben wolle 7, 196, 33 = 9060. Indessen die Sophistik des *Kṛshṇa* beruhigt die Gewissensbisse seines tapfern Schwagers in diesen wie in allen andern ähnlichen Fällen. Seine zahlreichen Ausführungen lassen sich in fünf Puncte zusammenfassen: erstlich, über Recht und Unrecht ist gar nicht so leicht zu entscheiden, als die unerfahrene Jugend wohl meint; zweitens, für gewisse Fälle ist die Lüge erlaubt; drittens, oft steht der einen Pflicht eine andere eben so wichtige gegenüber; viertens, Aussprüche der heiligen Schrift und das Beispiel der Götter rechtfertigen oft eine That, welche auf den ersten Blick als sündhaft erscheinen möchte: fünftens, dem Mann und besonders dem Krieger geziemt es zu handeln und zu siegen, nicht aber über Recht und Unrecht nachzugrübeln. — Dass der *dharma*, das

Recht, *sûkshma*, eine schwierige, subtile Sache sei, ist geradezu eine Art Wahlspruch, den *Kṛshṇa* und seine Schüler stets im Munde führen. Nur erfahrene und studierte Männer können entscheiden, was recht und unrecht sei; denn das Recht ist *sûkshma* und *durvida* 8, 70, 28 = 3519 (Sprecher *Kṛshṇa*), *sûkshma* 1, 195, 29 = 7246 (*Yudhishṭhira*, die Worte ihrem Inhalte nach wiederholt von *Vyâsa* 1, 196, 11 = 7262), *durjneya* und *sudurvida* 7, 198, 44 = 9170 (*Dhṛshṭadyumna*), *sudurvida* 8, 69, 45 = 3447 (derselbe), *durvida* 8, 71, 5 = 3556 (derselbe). Das eigentliche Recht kennen wir gar nicht, wir Menschen treten nur in die Spuren unserer Ahnen und reden ihnen nach (*Yudhisthṭhira* 1, 195, 29 = 7246; Recht und Unrecht sind schwer zu unterscheiden, sie gehn oft in einander über, sagt *Kṛshṇa* 8, 69, 35 = 3437, und *Yudhishṭhira* 5, 28, 1 = 794 sagt: Oft sieht Recht wie Unrecht aus und Unrecht wie Recht (auch 12, 33, 32 = 1191), für besondere Fälle muss es auch ein besonderes Recht geben. (Vgl. *dharmaṁ sûkshmataram* 12, 19, 8 = 582 *Yudhishṭhira; dharmâṇâṁ gatiṁ sûkshmâm* 8, 69, 28 = 3431 *Kṛshṇa; sûkshmâ gatir hi dharmasya* sprichwörtlich 13, 10, 2 = 434 und 13, 10, 69 = 500; *dharmasya sûkshmatâ* 3, 209, 4 = 13845 *sûkshmatva* 2, 69, 16 = 2355 *dharmasaukshma* 2, 67, 47 = 2243; vgl. Edward Hopkins Quotations from *Manu* S. 248.) Freilich gehört der Satz, dass der *dharma sûkshma* sei, nicht dem *Kṛshṇa* allein an; auch *Bhîshma* spricht ihn aus und *Vidura* gebraucht ihn wie eine sprichwörtliche Redensart 5, 36, 71 = 1330, ebenso *Çiçupâla* 2, 37, 3 = 1340. Aber am liebsten und häufigsten spricht *Kṛshṇa* den Satz aus und erhärtet ihn einmal durch zwei Geschichten, vom Jäger *Balâka* und vom Büsser *Kauçika*. Ersterer hat ein gefährliches Raubthier umgebracht und kommt dafür in den Himmel, obwohl sonst die *ahiṁsâ* die höchste Pflicht ist; der andere hat niemals eine Unwahrheit gesagt und fährt doch zur Hölle, weil er einmal, von Räubern gefragt, wohin ihr verfolgtes Opfer sich gewendet, diesen die richtige Auskunft gab 8, 69, 53 = 3455: der Mann, fügt *Kṛshṇa* bei, verstand sich eben nicht auf die Feinheiten des Rechts, *sûkshmadharmeshv akovidaḥ*. Bekanntlich ist letzterer Fall im Kapitel über die Nothlüge auch

in der abendländischen Casuistik ein ständiger; vgl. Richard Rothe Ethik § 856 (848 der zweiten Auflage) Anm. 3. — So vorbereitet verstehn die Zuhörer des *Krshna* seinen zweiten Satz leicht: die Lüge ist unter Umständen erlaubt. Hier kann er sich auf alte Sprüche berufen, die im Volke umgingen und darauf hinausliefen, beim fröhlichen Gelage, in Liebeshändeln, in Lebensgefahr dürfe man wohl auch einmal lügen. Die moralische Erziehung der Kriegersöhne scheint bei den alten Indern wie bei den alten Persern sich darauf beschränkt zu haben, den jungen Gemüthern einen kräftigen Abscheu gegen Lüge und Wortbruch einzuflössen. So wird denn im Epos die Wahrhaftigkeit durchweg hochgehalten. Die Wahrheit zu reden ist verdienstlicher als tausend Rossopfer zu bringen 12, 162, 26 = 6002. 13, 75, 29 = 3651 und andere Stellen bei Böhtlingk Spruch 731 und 733. Im *Rāmāyaṇa* beruht die ganze Entwickelung der Handlung auf *Daçaratha's* unerschütterlichem Festhalten an dem einmal gegebenen Worte. Im *Mahābhārata* findet der unüberwindliche *Bhishma* seinen Tod nur dadurch, dass er sich gegen *Çikhaṇḍin*, den er für ein Weib hält, und der im alten Gedichte vielleicht wirklich ein Weib war, nicht wehrt; denn er hat geschworen kein Weib zu schlagen. Fälle wie im Homer, wo *Diomedes* den *Dolon* tödtet nachdem kurz vorher Odysseus denselben des Lebens versichert hatte, finden sich im Indischen Epos nicht. Ueber Verlogenheit und Treulosigkeit der heutigen Hindu wird viel geklagt, doch fehlt es auch nicht an gegentheiligen Stimmen. Ein Mann, der fünfzehn Jahre in Indien verweilt hat, Talboys Wheeler, sagt History II 103: it may be confidently asserted that the people of no nation of the world are better acquainted with the value of words, or display a higher regard for those who are scrupulous in keeping their promises. Ausführlich hat Max Müller India what can it teach us S. 34—75 über die Wahrheitsliebe der Inder gesprochen und ist mit grosser Wärme für dieselbe eingetreten, gestützt auf Zeugnisse von Megasthenes an bis auf die neueste Zeit, auf eigene Beobachtungen und auf aus der Indischen Litteratur selbst gezogene Schlüsse. Der Chinese Hiouen Thsang (630 n. Ch.) bemerkt von den Indern, sie zeichneten sich durch Geradheit und Ehrlichkeit aus, Benfey

Kleinere Schriften I 198. Wie dem auch sei, im Epos stösst jedenfalls der betrügerische *Kṛshṇa* auf Widerstand bei den wahrheitsliebenden Fürsten, besonders bei *Arjuna.* Er sammelt daher sorgfältig die Sprüche, nach welchen Lüge in gewissen Fällen erlaubt ist. Die Stellen sind in meinem Programm „über das alte Indische Epos“ 1881 Anm. 66 und in Max Müllers India S. 70 und 272 angeführt. „Nicht schadet ein Wort im Scherze gesprochen, oder bei Frauen, bei einer Hochzeit, oder wo Leben und Eigenthum in Gefahr steht; da ist, sagt man (*āhus*), eine Lüge erlaubt“ 1, 82, 16 = 3412, *Çarmishṭhā* spricht zu *Yayāti.* „In Lebensgefahr und in Heirathsangelegenheiten darf man lügen, dann wird Recht zu Unrecht und Unrecht zu Recht“ 3, 209, 3 = 13844, Sprecher ein tugendhafter Jäger, *dharmavyādha.* Als Fälle, in welchen zu lügen erlaubt sei, nennt *Bhīshma* 12, 34, 25 = 1232 eigene oder fremde Lebensgefahr, unter Weibern, in Heirathsangelegenheiten, und im Interesse des Lehrers; ähnlich 12, 109, 19 = 4041. Nach dem Satze des *Kaṇika* 1, 140, 65 = 5607 ist gegen Feinde jedes Mittel erlaubt, sogar der Meineid. Nach *Manu* 8, 104 darf man, wo es sich um ein Menschenleben handelt, lügen, ja sogar vor Gericht falsches Zeugniss ablegen. An solche Sätze über Verzeihlichkeit der Lüge in gefährlicher Lage oder zum Scherze knüpft *Kṛshṇa* an. Unser Heer ist vernichtet, sagt er 7, 190, 47 = 8741 zu *Yudhishṭhira,* wenn *Droṇa* auch nur einen Tag länger lebt; wir schweben in Lebensgefahr, in Lebensgefahr aber darf man lügen (ebenso, fügt B hinzu, in Liebesangelegenheiten, bei Hochzeitsfesten, im Interesse eines Brahmanen oder einer Kuh. Der Kreis der erlaubten Lügen wird allmälich weiter gezogen). Denselben Satz wiederholt *Kṛshṇa* noch zweimal, 8, 69, 34 = 3436 und 8, 69, 62 = 3464. Da es sich während der Schlacht immer um Leben und Gut handelt, so beweist *Kṛshṇa* mit leichter Mühe in jedem einzelnen Falle die Statthaftigkeit der Lüge. Ueberhaupt beruhen die Reden des *Kṛshṇa* auf einem kleinen Systeme casuistischer Sophistik und sein beliebter Kunstgriff ist der, dass er der einen unbequemen Pflicht eine andere grössere gegenüberstellt und so die kleinere aufhebt. Bei Gelegenheit des letzten Keulenkampfes zwischen

*Duryodhana* und *Bhīmasena* setzt er auseinander, es könne *Bhīmasena* nur dann siegen, wenn er unehrlich kämpfe; nun sei ehrlich zu kämpfen freilich Pflicht, aber es sei auch Pflicht beschworene Gelübde zu halten und *Bhīmasena* habe geschworen dem *Duryodhana* die Schenkel zu zerschlagen 9, 58, 5 = 3250. 9, 60, 17 = 3356. Mit diesem armseligen Sophisma soll entschuldigt werden, dass *Bhīmasena,* auf den Rath des *Kṛshṇa,* den *Duryodhana* mit der Keule unterhalb des Nabels getroffen hat, was gegen alle Regel war. Den diesem Sophisma zu Grunde liegen-Satz spricht zwar nicht *Kṛshṇa* selbst, wohl aber sein gelehrigster Schüler *Bhīmasena* offen aus 3, 33, 67 = 1330: oft widerstreiten die Pflichten einander; dann muss man der grösseren Pflicht genügen und die kleinere vernachlässigen. Diese Worte werden gesprochen, als es sich darum handelt, ob *Yudhishṭhira* seinen Schwur dreizehn Jahre im Walde zu wohnen halten solle oder nicht. Hier bemerkt nun *Bhīmasena,* die Pflicht sei nicht für alle Menschen dieselbe, sie gestalte sich anders beim Priester, anders beim Krieger; für sie als Krieger sei die Pflicht, nicht im Walde zu leben wie Einsiedler sondern den Obliegenheiten ihres Standes gemäss zu kämpfen, grösser als die Pflicht jenen Schwur zu halten 3, 52, 6 = 2018; auch seien die Feinde Verräther, und Verrath zu bekämpfen, selbst mit List, sei Kriegerpflicht 3, 52, 22. 34 = 2034. 2046. Ferner berufen *Kṛshṇa* und seine Schüler sich zur Rechtfertigung ihrer Treulosigkeiten gerne auf Sätze der heiligen Schriften, auf alte Sprüche und heilige Verse, auf das Beispiel der Götter, auf religiöse und philosophische Lehren, die sie dann nach Belieben auslegen und anwenden. Die alte Mythologie, so wenig wie die des Homer auf moralischer Basis beruhend, bot Beispiele genug dar, auf welche die Politiker sich berufen konnten; may God speedily purify the minds of my countrymen from the corruptness which such tales are too apt to produce, ruft der vortreffliche Rammohun Roy aus, nachdem er einige solcher Berichte aufgezählt Translations of books of the Veds 2. Ausg. London 1832 S. 189. Auf solche Beispiele beruft sich *Kṛshṇa*; auch *Indra* und die andern Götter, sagt er, haben in den Kämpfen mit ihren Feinden die Waffen der List und des Ver-

rathes nicht verschmäht 9, 58, 5 = 3250; derselbe *Kṛshṇa* führt 9, 31, 14 = 1756 eine Anzahl Beispiele aus der Mythologie an für seinen Satz, dass List und Unrecht im Kampfe erlaubt sei und ermahnt 9, 58, 5 = 3250 den *Bhīmasena*, unehrlich zu kämpfen, wie *Indra* gegen *Virocana* und *Vṛtra*; derselbe vertheidigt sich 9, 61, 67 = 3455 mit Berufung an die Götter, welche gleichfalls, der Ueberzahl der Feinde gegenüber, sich mit List geholfen hätten, er selbst sei nur ihrem Pfade nachgefolgt. Als *Arjuna* Bedenken trägt, seinen Grossvater *Bhīshma* zu tödten, verweist ihn *Kṛshṇa* 6, 107, 100 = 4986 auf einen Spruch des Lehrers der Götter *Bṛhaspati*, welcher den *Indra* belehrt, auch einen alten Mann (es handelt sich wohl um *Puloman*, den Schwiegervater des *Indra*) dürfe man tödten, wenn er frevle. Im Kampfe mit *Karṇa* will *Arjuna* auf seinen besinnungslosen Gegner nicht schiessen, weil er dem Brauche der Krieger zufolge dies für unerlaubt hält (vgl. meinen *Arjuna* S. 49); aber *Kṛshṇa* ermahnt ihn zu handeln wie *Indra* im Kampfe mit den Götterfeinden 8, 90, 70 = 4698. Die Lehre bleibt nicht verloren, noch 12, 15, 15 = 438 vertheidigt *Arjuna* seine Handlungsweise: auch die Götter erlangten Ruhm und Herrschaft nicht ohne Mord, nur durch den Mord des *Vṛtra* wurde *Indra* zum *Mahendra*. Diese Berufungen auf das Beispiel der Götter liegen freilich sehr nahe, aber es ist doch zu bemerken, dass sie niemals etwa einem *Karṇa* in den Mund gelegt worden sind. Einmal beruft sich *Duryodhana* auf den Verrath, den *Indra* an *Namuci* beging 2, 54, 13 = 1957 in einem späten Stücke, welches dem *Duryodhana* die Einladung zum Würfelspiele in die Schuhe schieben will. — In andern Fällen müssen heilige Texte herhalten. So interpretiert *Bhīmasena* die beschworenen dreizehn Jahre als dreizehn Monate oder gar Tage, denn nach einem alten Spruche sei Monat ein Substitut für Jahr 3, 35, 33 = 1410, so sagen die Weisen *prāhur manīshiṇaḥ*. Nach *Nīlakaṇṭha* heisst dieser alte Spruch *yo māsaḥ sa saṃvatsaraḥ*, vielleicht soll das bedeuten, dass in bestimmten Fällen, bei Opfern und Gelübden, es erlaubt war statt der beschworenen Jahre auch Monate zu substituieren. Der schriftgelehrte *Bhīmasena* fügt hinzu, es sei dies gerade so, wie beim Opfer gewisse Kräuter, *pūtīka*,

den Soma ersetzen könnten; über *pūtīka* als Surrogat für den Soma vgl. Rudolf Roth ZDMG 35, 689; die im P. W. s. v. *pūtīka* aus der *Kāṭhakopanishad* citierte Stelle: *yadi somaṁ na vindeyuḥ pūtikān abhishuṇuyuḥ* ist wohl dieselbe, welche der ungenau citierende *Nīlakaṇṭha* meint: *somābhāve pūtikān* [auch der Text des *Mahābhārata* hat *pūtika*] *abhishuṇuyāt.* — Aber selbst dreizehn Monate sind ihm zu viel; dreizehn Tage genügen, denn nach der Schrift sei ein Tag, im Elend zugebracht, so viel wie ein ganzes Jahr 3, 52, 23 = 2035 (über die Gleichstellung von Jahr und Monat vgl. Edward Hopkins Ruling Caste S. 342 Note). So stand wohl irgendwo geschrieben: der Bruder ist wie das eigene Selbst, *yathaivātmā tathā bhrātā,* wenigstens klingt der Satz wie ein Citat; auf ihn beruft sich *Bhīmasena* 11, 15, 17 = 395, da ihm vorgeworfen wird, er habe das Blut des *Duḥçāsana* getrunken: er war mein Bruder (Bruderskinder gelten im *Mahābhārata* als Brüder), der Bruder ist wie das eigene Selbst, und sein eigenes Blut darf man doch trinken! Ueberhaupt zeigt diese ganze Vertheidigungsrede des *Bhīmasena,* von 11, 15, 2 = 382 an, dass er bei *Kṛshṇa* einiges gelernt hat, nur spricht er etwas einfältiger und abgeschmackter als sein Lehrer, wie wenn er behauptet, er habe das Blut seines Vetters nicht eigentlich getrunken, sondern aus dem Munde wieder ausgespieen. In gleicher Weise führt *Kṛshṇa* die Schrift, *çruti,* an 8, 69, 85 = 3488 und zwar citiert er hier genauer den *Atharvaveda*: wer sich beschimpfen, also z. B. sich mit barschem „du“ anreden lasse, sei moralisch getödtet; also solle *Arjuna* seinen Bruder mit unehrerbietigen Worten tadeln und ihn dabei dutzen, dann habe er sein Wort gehalten und seinen Bruder getödtet (vgl. über den Zusammenhang meinen *Arjuna* S. 44). Wenn ferner *Yudhisṭhira* auf alle Vorwürfe antwortet, das Schicksal sei allmächtig und habe es eben so gewollt 7, 143, 66 = 6018, so hat er diese bequeme Philosophie wohl ebenfalls seinem Lehrer *Kṛshṇa* zu verdanken. Und wenn wir nicht sündigen wollen, zu was sind denn die Sühnopfer da? So gibt *Bhīmasena* bei jener Berathung im Walde zu, sein Vorschlag, die in regelrechtem Spiele verlorene Herrschaft durch Kampf, und zwar vor Ablauf der bestimmten Zeit, wieder zu

gewinnen, sei ungerecht; aber, sagt er, wir können ja nach errungenem Siege uns durch reichliche Opfer wieder entsühnen lassen 3, 33, 78 = 1341. 3, 52, 20 = 2032. 3, 176, 12 = 12327; thue wie *Indra,* sagt *Bhīmasena* zu dem zaudernden 3, 33, 60 = 1323 und später *Vyāsa* zu dem reuigen *Yudhishṭhira* 12, 33, 38 = 1197, der ein Rossopfer brachte, nachdem er seine älteren Brüder, die *Asura,* besiegt hatte (es geschah dies nach dem Siege über *Vṛtra*; 5, 9, 35 = 263 beruhigt sich *Indra* schon vor der That mit diesem Gedanken). Ebenso verblüffend ist ein anderer Vorschlag des *Bhīmasena*: wir können ja, sagt er, nach gewonnener Schlacht in den Wald zurückkehren und von hier aus die Erde regieren, bis die dreizehn Jahre vorüber sind: dann haben wir unsern Eid gehalten 3, 52, 19 = 2031. Mit vollem Rechte urtheilt *Duryodhana* von seinen Vettern, sie versteckten ihre Heuchelei hinter frommen Sprüchen aus den Veden 5, 160, 43 = 5449. Schliesslich aber sind sowohl *Kṛshṇa* als *Bhīmasena* des trockenen Tones satt; sie lassen die ganze Sophistik fallen und der Rath des *Kṛshṇa* ist einfach der: Denket an Sieg und nicht an Recht, setzet das Recht bei Seite und haltet den Sieg fest 7, 190, 11 = 8704. Nach der Schlacht sagt *Yudhishṭhira*: der Sieg ist unser ob nun *dharme* oder *adharme* 9, 60, 38 = 3377 und ebenso *Bhīmasena*: wir wollten die Erde gewinnen, sei es nun auf dem Wege des Rechts oder des Unrechts 11, 15, 2 = 382. Das alte Sprichwort: wo das Recht ist, da ist auch der Sieg 5, 39, 9 = 1454. 5, 148, 16 = 5017. 9, 63, 62 = 3564. 11, 14, 12 = 371 wird verändert: wo *Kṛshṇa* ist, da ist das Recht und der Sieg 13, 168, 41 = 7746. 9, 62, 32 = 3492. Untersuchungen über Recht und Lüge aber werden kurzweg als gefährlich abgewiesen 7, 197, 14 = 9095. — Dies sind die Grundsätze, nach welchen *Kṛshṇa* und seine Anhänger handeln, mit welchen sie siegen; sie stehn im grellen Gegensatze zu der ritterlichen Anschauung und Handlungsweise des *Karṇa* und seiner Parteigenossen, welchen nichts verhasster ist als Lüge und Wortbruch; diese vertreten das alte Princip des ehrlichen Kampfes, jene sind Vertreter eines neuen Principes, einer treulosen Politik. Die Mühe, welche *Kṛshṇa* damit hat seine Grundsätze dem *Arjuna* beizubringen, der scharfe

Tadel, welchen *Arjuna* wegen seiner Handlungsweise von andern Kriegern erfährt, welche ihm den Umgang mit dem niedrig gesinnten *Kṛshṇa* vorwerfen („wer kann so handeln, wenn er nicht ein Freund des *Kṛshṇa* ist?" 7, 142, 86 = 5964), die Verurtheilung, welche *Rāma* des *Vasudeva* Sohn über die unehrliche Kampfesweise des *Bhīmasena* ausspricht, der Nachdruck andererseits, welchen *Duryodhana* darauf legt, dass er den Weg der Väter gewandelt sei 9, 5, 30 = 268, dies alles zeigt deutlich, dass wenigstens in der Vorstellung des Dichters der *dharmayuddha,* der ehrliche Kampf, die Sitte der ältern ritterlichen Zeit ist, die treulose Politik des *Kṛshṇa* aber als ein eben neu aufkommendes Princip erscheint. Ich kann also Edward Hopkins nicht beistimmen (vgl. Ruling Caste S. 63), welcher der Ansicht ist, das Benehmen beider Parteien sei im alten Gedichte gleich roh und schlecht gewesen, späterhin sei aus religiösen und politischen Gründen die eine Partei etwas in besseres Licht gestellt worden, die andere, die der *Kaurava,* nicht; das moralische und ritterliche Element (a moral, not to say a chivalrous sentiment) sei erst durch die Brahmanen eingeführt worden. Ich glaube, die ritterliche Denkweise müssen wir eben bei dem Ritterstande und in der ritterlichen Poesie suchen; allen Respect vor den Indischen Brahmanen, aber ich zweifle ob „chivalrous sentiment" ihnen nachgewiesen werden kann. Jedenfalls scheint mir die Charakteristik des *Kṛshṇa* vom Dichter genau und scharf durchgeführt; bezeichnend ist auch der Umstand, dass seine eigenen Landsleute sich von ihm lossagen und auf der Seite des *Duryodhana* kämpfen, was 5, 7, 23 = 150 so erklärt wird, dass *Kṛshṇa* selbst sein Hirtenvolk, die *Nārāyaṇa,* dem *Duryodhana* überlassen habe. Diese *Nārāyaṇa* zeigen sich als sehr erbitterte Feinde des *Kṛshṇa,* vgl. meinen *Arjuna* S. 42. Der Bruder des *Kṛshṇa, Rāma* des *Vasudeva* Sohn, bleibt wenigstens neutral 5, 7, 33 = 160.

## Zehntes Kapitel.

### Einheitlicher Plan des Gedichtes.

**Wie die folgerichtig durchgeführte Charakteristik der Hauptbelden, so weist auch der einheitliche Plan, der das ganze Gedicht beherrscht, auf einen einzigen und zwar sehr hervorragenden Dichter hin.**

1. Die scharf durchgeführte Charakteristik der handelnden Helden des Epos verräth die Hand eines einzigen und bedeutenden Dichters; betrachten wir den einheitlichen Aufbau der Erzählung im Ganzen wie im Einzelnen, so kommen wir zu demselben Resultate. Die Reihe zufälliger Kampfscenen, die er vorgefunden, verwandelt der Dichter in ein ergreifendes Gemälde, er zeigt uns das tragische Ringen zweier Principien, des Ritterthums, dessen Zeit abgelaufen ist, und der neu aufkommenden Politik, und stellt uns das erstere in allem Glanze einer untergehenden Sonne dar. Das Gedicht ist in hohem Grade tragisch, sagt Sörensen (Mah.'s stilling § 28), und wer die ersten elf Bücher aufmerksam liest, wird ihm Recht geben. Mit steigender Theilnahme sehen wir zu, wie die alte ehrliche Fechtweise der Ritter nach tapferer Gegenwehr dem Verrathe und der Hinterlist unterliegt. Dabei ist der Dichter keineswegs so naiv, Licht und Schatten ganz ungleich zu vertheilen oder Recht und Tugend ausschliesslich nur auf der einen Seite zu suchen. Das schlimme Princip auf Seiten der *Karṇa*-Partei ist verkörpert in dem wilden, leidenschaftlichen *Duḥçāsana,* welcher das Gegenstück bildet zu *Bhīmasena,* nur dass ersterer sich nicht fromm stellen will. Die Misshandlung der *Kṛshṇā* durch *Duḥçāsana* wird an unzähligen Stellen von der Gegenpartei gerügt, die Erzählung ist sicher alt und ächt, ebenso die häufigen Klagen des *Duryodhana* über Spaltungen im eigenen Lager, die schonende Kampfweise des *Bhīshma* und des *Droṇa* gegenüber den fünf Brüdern, ihren ehemaligen Schülern (vgl. z. B. 8, 10, 26 = 369), die thörichten Eifersüchteleien des *Kṛpa* und des *Açvatthāman* gegen *Karṇa* (z. B. 7, 158, 12 =

6981. 7, 159, 3 = 7044), die unzeitgemässe, verderbliche Grossmuth des *Karṇa* gegen die Brüder des *Arjuna.* So geht die Heldenschaar der *Kaurava* durch fremde Heimtücke wie durch eigene Verschuldung zu Grunde, aber auch die siegende Partei darf sich ihres Erfolges nicht lange erfreuen. Tragisch ist der Gegensatz der Kräfte, welche hier auf einander stossen: auf der einen Seite steht das alte kühne Heldenthum, das nur offenen ehrlichen Kampf kennt, dessen einziger Leitstern der in begeisterten Versen gepriesene Ruhm ist, das in stolzem Bewusstsein der eigenen Kraft oft alle Berechnung der Klugheit verschmäht. Wie Achilleus zu seiner göttlichen Mutter Il. 18, 121, so sagt *Karṇa* zu seinem Vater, dem Sonnengotte *Sūrya,* der ihn auffordert sein Leben nicht so gleichgiltig auf das Spiel zu setzen: „Mir ziemt ruhmvoller Tod, nicht ruhmloses Leben, nach Ruhm strebe ich selbst um den Preis des Lebens, denn Ruhm ist Unsterblichkeit" 3, 300, 28 = 16946. „Dies würde deinem Ruhme einen Flecken anheften", besseres wissen die Gefährten des *Açvatthāman* nicht zu sagen, da sie versuchen ihn von seinem Vorhaben, das feindliche Lager zur Nachtzeit zu überfallen, abzubringen 10, 5, 17 = 192. Im lebhaften Gegensatze sehn wir auf der andern Seite die schlaue und ränkevolle Kunst eines *Kṛshṇa,* der, selbst kein Krieger, durch sophistische Beredsamkeit den Arm tapferer Helden für seine Zwecke zu waffnen versteht. Seine Sache siegt, victrix causa diis placuit sed victa poëtae.

2. Auch die Gruppierung der Einzelheiten ist nicht dem Zufalle oder rein der Zeitfolge überlassen, zeugt vielmehr von künstlerischer Ueberlegung und Absicht. Sorgfältig ist während der Erzählung des langen Kampfes jede Ermüdung verhütet durch Einfügung mannigfacher Gespräche und Episoden. In unserer Redaction stehn zwei solcher Episoden, die von *Ambā,* von *Bhīshma* erzählt, und die von der Geburt des *Karṇa,* von *Kuntī* berichtet, im fünften Buche noch an ihrer alten Stelle, werden aber zugleich auch im ersten Buche nach der chronologischen Ordnung aufgeführt; andere mögen uns nur an letzterer Stelle erhalten sein, während der Dichter sie am passenden Orte in die Haupterzählung einschaltete. — Mit grosser Kunst ferner wird die eigentliche

Katastrophe, der Tod des *Karṇa*, langsam vorbereitet. In seiner Ehre gekränkt durch einen andern Helden seiner Partei, der ihm seine niedere Abkunft vorwirft, sitzt er wie Achilleus unthätig und grollend in seinem Zelte, bis jener Nebenbuhler gefallen ist; auf diese Weise schafft der Dichter den Helden zweiten Ranges Raum sich frei zu entfalten. Sorglos verschleudert *Karṇa*, der eigenen Kraft vertrauend, den Panzer, der ihn unverwundbar macht, den Speer, der unfehlbar trifft. Jetzt erst, nach dem Tode des *Bhīshma*, betheiligt er sich an der Schlacht und besteht mit seinem tapfern Gegner *Arjuna* einen gewaltigen, erschütternden Kampf, in dessen Schilderung manche Züge lebhaft an Homer erinnern, vgl. die weinenden Rosse des *Karṇa* 8, 37, 8 = 1711 mit den sprechenden des Achilleus Il. 19, 404, die Parteinahme der Götter 8, 57, 58 = 4429 Il. 20, 25. Zuletzt fällt der tapfere *Karṇa* als ein Opfer der verrätherischen List seiner Feinde, der Ungunst der Götter, der thörichten Bosheit seines eigenen hochgeborenen und eifersüchtigen Wagenlenkers *Çalya*. So macht der Bericht vom Tode des *Karṇa* auch jetzt noch, trotz aller Entstellung der Ueberlieferung, einen höchst tragischen Eindruck, der noch dadurch gesteigert wird, dass es leibliche Brüder sind, die hier um Sieg und Leben kämpfen. Mit der rührenden Klage um die gefallenen Helden schloss, wie die Iliade und das Nibelungenlied, so auch das alte *Mahābhārata* ab.

## Elftes Kapitel.

## Zwei schwierige Fragen.

Die Frage, wann der Dichter des *Mahābhārata* gelebt habe, ist nicht nur an und für sich so schwierig zu behandeln wie fast alle auf die ältere Indische Chronologie bezüglichen Probleme, sondern sie wird doppelt schwierig durch ihre innige Verbindung mit einer zweiten verwickelten Frage, der nach den Gründen der tendentiösen Umarbeitung.

---

1. Nach den bisherigen Ausführungen glauben wir in unserm Epos, seiner ursprünglichen Gestalt nach, die kunstmässige Dich-

tung einer literarischen Grösse ersten Ranges erkennen zu dürfen. Es entsteht die Frage nach der Lebzeit des Dichters. Wann und wo jener grosse Unbekannte gelebt haben mag, auch nur annähernd und vermuthungsweise anzugeben, ist gewagt. Es ist bekannt, welche Bewandtniss es mit den Fragen Indischer Chronologie hat. Vergleicht doch Whitney, in der Einleitung zu seiner Sanskritgrammatik, die Data der Indischen Literaturgeschichte mit Kegeln, welche von dem einen nur aufgesetzt werden, damit ein anderer sie wieder umwerfe; und der Indische Gelehrte Ramkrischna Bhandarkar („über das Datum des *Mahābhārata*") bemerkt mit Genugthuung, es gäbe doch einige Data in der Geschichte Indiens und der Indischen Literatur, welche nicht in Zweifel gezogen werden könnten. In vielen Fällen ist man genöthigt mit einer relativen Chronologie sich zu begnügen und zu sagen, dieses Werk sei allem Anscheine nach älter als jenes; und selbst eine solche innere Zeitrechnung festzustellen ist oft äusserst schwierig. Wenn wir hören, dass Diodoros von Sicilien den Ephoros ausgeschrieben habe, so erfährt daraus jeder der es noch nicht weiss, dass jedenfalls der letztere Schriftsteller einer früheren Epoche angehört als der erstere. Nicht so in der Indischen Literatur. Damit, dass das *Mahābhārata* den *Manu* benützt und wörtlich citirt, ist noch lange nicht bewiesen, dass das unter dem Namen *Manu* gehende Werk das ältere sei; die jetzige Bearbeitung des grossen Epos kann sich als jünger, die ursprüngliche Gestalt des *Mahābhārata* aber doch als bedeutend älter herausstellen als jenes auch seinerseits nicht einheitliche Gesetzbuch, wie denn auch wirklich unser *Mahābhārata* Stellen aus *Manu* anführt, die wir dort nicht finden können, und gesellschaftliche Zustände schildert, viel älter als die im *Mānavadharmaçāstra* hervortretenden. Indische Werke „können alt und jung zugleich sein, ihr Anfang nämlich verhältnissmässig alt, ihr Abschluss dagegen jung" Benfey Kleinere Schriften I 151. Diese Schwierigkeiten, welche die Aufstellung einer innern Chronologie bereitet, sind kaum zu überwinden; aber auch Stücke, welche niemals eine Ueberarbeitung erfahren zu haben scheinen, wie die wörtlieh überlieferten kurzen Sätze des Grammatikers *Pāṇini*, sind schwer

chronologisch zu fixieren; nach Max Müller fällt die Zeit des *Pāṇini* vor Alexander den Grossen und vor Buddha, nach Weber erst nach beiden u. s. w.

2. Dazu kommt die weitere Frage nach den Gründen der Ueberarbeitung. Warum ist das alte Gedicht einer gründlichen und planmässigen Umarbeitung unterzogen worden? Welche Motive waren stark genug, den alten Plan geradezu umzustürzen und Recht und Tugend derjenigen Partei zuzusprechen, welcher der alte Dichter Lüge und Verrath zugeschrieben? Was hat die Ueberarbeiter bewogen, den edlen *Karṇa* als einen feigen und lügenhaften Verbrecher zu behandeln, während sie doch aus der alten ächten Quelle keinen einzigen niedrigen oder gemeinen Zug von ihm anzugeben wissen? Warum muss *Duryodhana* das ganze Gedicht hindurch getadelt werden, warum hat man ihm sogar seinen alten, wohlverdienten Namen *Suyodhana*, guter Kämpfer, nicht gelassen und ihn *Duryodhana*, schlechter Kämpfer, genannt? Warum wird andererseits *Yudhishṭhira*, der doch nach allem was von ihm erzählt wird einen höchst kläglichen Eindruck macht, mit aller Gewalt zum Urbilde eines gerechten Königs nach dem Herzen der Götter d. h. der Brahmanen umgestempelt? Warum werden alle Schwächen des *Arjuna* ebenso geflissentlich verdeckt oder beschönigt, wie die vermeintlichen oder wirklichen Fehler seiner Gegner hervorgehoben und übertrieben? Vor Allem aber, welcher Dämon hat die Ueberarbeiter geplagt, einen moralisch höchst zweideutigen Menschen, den Thersites des Stückes, einen *Kṛshṇa*, zum Urbilde aller Tugend, ja, ungeheuerlicher Weise, zur Incarnation des höchsten Gottes, zum Abbilde der pantheistischen Weltseele zu erheben?

3. Die innige Verknüpfung beider Fragen macht die Untersuchung noch schwieriger; die Ueberarbeitung kann erst begriffen werden, wann wir eine Ansicht darüber gewonnen haben, wann und unter welchen Umständen das alte Gedicht entstanden sei, und die Frage nach der Entstehungszeit des alten Gedichtes setzt ihrerseits wieder die Frage nach der Tendenz der Ueberarbeitung als bereits gelöst voraus. Wir betrachten zunächst im Folgenden die muthmasslichen Gründe der Ueberarbeitung und

suchen von dem gefundenen Standpuncte aus die erste Frage zu lösen; aber mehr als eine unsichere Hypothese kann nicht geboten werden.

## Zwölftes Kapitel.

## Der Buddhismus und das Mahâbhârata.

Setzen wir voraus, das unser Epos in seiner frühesten kunstmässigen Gestalt als das Werk eines buddhistischen Dichters galt, so wäre es erklärlich, dass die streng brahmanischen Ueberarbeiter die Partei des *Duryodhana*, besonders den *Karṇa*, den Lieblingshelden des Dichters, zurücksetzten; in gleichem Verhältnisse musste die Partei des *Kṛshṇa* verherrlicht werden, sobald man angefangen hatte diesen mit *Vishṇu* in Verbindung zu bringen.

---

1. Wenn im alten Gedichte Recht und Tugend auf der Seite des *Duryodhana* stehen, im neuen aber seine Feinde als Vertreter der brahmanischen Weltanschauung dargestellt werden, so ist es klar, dass nur gewaltige Umwälzungen ein solches Resultat herbeizuführen vermochten. Zunächst wird man geneigt sein an politische und dynastische Revolutionen zu denken. Jener *Kṛshṇa* des alten *Mahābhārata* hat nichts zu schaffen mit dem des *Harivaṁça*; weder die Thaten noch die Eigenschaften stimmen. Die Jugendgeschichte des *Kṛshṇa*, wie sie in den Puranen und im *Harivaṁça* erzählt wird, zeigt ihn uns als den vergötterten Heros eines rohen und sinnlichen Hirtenvolkes; er wie sein Bruder *Rāma* und seine Freunde sind dem Wohlleben und der Weiberliebe, dem Spiele und der Trunksucht ergeben, aber gerade diese Fehler hat der *Kṛshṇa* des alten *Mahābhārata* nicht, auch seine Feinde werfen ihm ausser seiner niedern Geburt nur Treulosigkeit, Lüge und Verrath vor. Der *Kṛshṇa* des Epos wurde verschmolzen mit einem ganz andern *Kṛshṇa*, dem Stammeshelden einer kräftigen und siegreichen Völkerschaft, mit deren mythologischen Vorstellungen die alte Indische Götterlehre sich wohl oder übel zurechtsetzen musste. Es kann auch wohl sein, dass eine neue mächtige Dynastie aufkam, welche ihre Genealogie

an *Arjuna* anknüpfte und diesen daher nebst seiner Familie auf Kosten der Gegner hervorhob. Jede Dynastie sucht an die alten epischen Herrscherhäuser in irgend einer Weise anzuknüpfen; „wie die Griechischen Stämme ihre Repräsentanten beim Troianischen Kriege haben mussten, so wollten auch die Indischen Königslisten sich an den Bharatidenkampf anschliessen“ Benfey Kl. Schft. I 48. Es ist nicht uninteressant zu sehen, wie die halb historische Zeit an die rein mythische sich anschliesst. Durchweg galten die Helden der Vorzeit als durch eine grosse Katastrophe hinweggerafft; die späteren Geschlechter werden in einer Weise an jene angeknüpft, welche die Schüchternheit der Lüge verräth. Warum muss jener Penthilos, der die Dorer ostwärts führt, ein unehelicher Sohn des Orestes gewesen sein? Weil die Sage nur von einem ausgestorbenen Atridenstamme wusste. Das sagenhafte Geschlecht der Fabier war untergegangen, das historische Fabische Geschlecht wird durch die Geschichte von der Schlacht an der Cremera und dem einen geretteten jungen Fabier angeschlossen. Ebenso wird die schon halb geschichtliche Dynastie des *Janamejaya* an die epische des *Arjuna* nicht in der Weise angeknüpft, dass man einfach erzählt, *Parikshit* sei der Sohn des *Abhimanyu* und der Vater des *Janamejaya* gewesen, sondern nach dem Tode des *Abhimanyu* wird das todtgeborene Knäbchen der *Uttarā* auf übernatürliche Weise durch *Kṛshṇa* wieder belebt. Damit soll der alten Tradition begegnet werden, die nicht anders wusste, als dass in dem grossen Kampfe das ganze Heldengeschlecht untergegangen sei. Welches Herrschergeschlecht es nun war, welches seine Abstammung an *Arjuna* knüpfte und so die parteiische Umarbeitung begünstigte, das werden vielleicht spätere Zeiten aufhellen; wenn wir die Geschichte der Indischen Königsfamilien und besonders ihre chronologischen und synchronistischen Verhältnisse einmal genauer kennen, als dies bis jetzt immer noch der Fall ist, wird die Frage nach dieser Seite hin sich lösen lassen. Aber freilich hat es bis dahin gute Weile; noch immer wissen wir von der älteren Geschichte der Inder wenig Sicheres; die Inder haben ihre historische Kunde nicht etwa nur vernachlässigt, sondern mit Absicht verdunkelt und verfälscht. Mit Recht schreibt ein berühmter Mann:

„Alle Geschichtsverderbniss unserer Scholastiker und Pfaffen ist ein Kinderspiel gegen die systematische Verfälschung und Zerstörung aller Geschichte durch die Brahmanen“ (Bunsen an Max Müller in dessen Essays III 472 der deutschen Ausgabe). Aber politische und dynastische Interessen allein können eine so ungemeine Fälschung, wie sie hier vorliegt, nicht erklärlich machen. Bei der politischen Trennung des Landes in viele unabhängige oft feindlich sich gegenüber stehende Gebiete reicht kein dynastisches Interesse aus, eine solche systematische und mühevolle, wenn auch oft ungeschickt und inconsequent durchgeführte Fälschung, eine solche Animosität gegen die alten Heldengestalten der Väterzeit zu motivieren, wie sie bei der Umgestaltung des *Mahābhārata* mitgespielt hat. Dazu kann, bei einem solchen Volke zumal, nur ein anderes, viel mächtiger treibendes Motiv den Impuls gegeben haben: religiöser Fanatismus. Denn die Indische Geschichte ist in erster Reihe Religionsgeschichte, sie bewegt sich um Grundsätze und Fragen der Metaphysik und liefert einen der schlagendsten Beweise für die Stärke und Unvertilgbarkeit des metaphysischen Bedürfnisses im menschlichen Herzen. Es ist dabei sehr falsch, die Inder nur als die von eigennützigen Priestern betrogenen hinzustellen. Im Gegentheile, als die Brahmanen dem Volke einen reinen Pantheismus, wie er sich unübertrefflich schön in den ebenso durchsichtig klaren wie tiefsinnigen Versen der ächten Theile der *Bhagavadgītā* ausspricht, zu bieten versuchten, als sie die Mythologie durch Philosophie zu ersetzen sich bemühten, wandte das Volk sich lieber dem Dienste des *Çiva* und des *Vishṇu* oder entarteten Phasen des Buddhismus zu und die Brahmanen mussten, um das verlorene Terrain wieder zu gewinnen, den alten Aberglauben mit neuem vermehrt wieder in ihr System aufnehmen. Allem Anscheine nach ist die geistige Herrschaft den Brahmanen in gleichem Grade aufgedrängt worden als sie dieselbe erstrebt haben. Wir suchen also den Grund zur Ueberarbeitung in einem religiösen Interesse, und zwar in einem solchen, welches den Brahmanen aller Länder und aller Parteien gemeinsam war.

2. Unter den vielen Umwälzungen aber, welche die Ent-

wickelung des religiösen Lebens der Inder aufweist, ist keine gewaltiger und wichtiger als die durch den Buddhismus herbeigeführte. Während der ersten Jahrhunderte ihres Bestehens verbreitete sich die Lehre des Buddha sehr rasch. Ein mächtiges Reich, das sich über die grössere Hälfte der ganzen Halbinsel erstreckt zu haben scheint, wurde von dem Buddhismus ergebenen Königen regiert. Der Stifter dieser Dynastie, *Candragupta*, warf kurz nach dem Zuge Alexanders das Joch der Makedonischen Statthalter ab; er soll das ganze nördliche Indien beherrscht haben; die Griechen kennen ihn unter dem Namen Sandrokottos und sein Auftreten bezeichnet für uns einen der wenigen genauer fixierten Puncte der älteren Indischen Geschichte (um 320 v. Chr.). Von seinem Enkel *Açoka* wissen die Buddhisten viel zu erzählen, die Berichte der Griechen erwähnen ihn nicht, daher Talboys Wheeler history III 476 zu der Vermuthung kam, es seien *Açoka* und *Candragupta* eine und dieselbe Persönlichkeit, deren Wesen und Wirken die Buddhisten auf zwei Könige vertheilt hätten. An und für sich unmöglich ist ein solches Verfahren durchaus nicht, aber Wheelers einziger Beweis, ex silentio der Griechen, ist doch zu ungenügend. Den Buddhisten ihrerseits gilt *Açoka* als der mächtige Beschützer ihrer Lehre, zu der er sich, nach einigem Zögern, selbst bekannt habe. In seinen berühmten, zum Theil noch erhaltenen Inschriften predigt er seinen Völkern den Grundsatz religiöser Duldung, ermahnt er sie zur Schonung aller lebenden Wesen und zur Toleranz gegen Andersgläubige. Ferner wird von ihm erzählt, er habe grossartige Bauten angeordnet und Künste wie Wissenschaften sorgsam aufgemuntert und gepflegt. (Vgl. Senart, un roi de l'Inde an troisième siècle avant notre ère in der revue des deux mondes 1889). In den auf *Açoka* (um 250 v. Chr.) folgenden Zeiten war der Buddhismus in Nordindien die vorherrschende Religion; die durch französische Gelehrte uns zugänglich gemachten Berichte Chinesischer Pilger zeigen uns noch um 400 n. Chr. den Buddhismus in voller Blüthe, dagegen um 629 n. Chr. bereits im Niedergange begriffen und nach dem Jahre 1000 finden wir von eigentlichem Buddhismus in Vorderindien keine Spur mehr. Um die Zeit des Beginnes unserer Zeitrechnung scheint

der harte und blutige Kampf seinen Anfang genommen zu haben, in dessen Verlaufe der regenerierte Brahmanismus über seinen gefährlichen Gegner endlich Herr geworden ist. Man scheint jetzt sich ziemlich allgemein dahin verständigen zu wollen, dass man die Blüthezeit des Buddhismus in die Jahrhunderte 300 v. Chr. bis 500 n. Chr., den schliesslichen Sieg des Brahmanismus in die Zeit 800 bis 1000 ansetzt. Leider haben wir über diesen gewaltigen Religionskrieg noch keine zusammenhängende ausführliche Darstellung. Aber zu seiner allgemeinen Charakterisierung würde es genügen, wenn uns auch nur der bekannte Vers erhalten wäre: „Wer, von der Brücke (des *Rāma*, die nach Ceylon hinüberführt) bis zum Schneegebirge, die Anhänger des *Buddha*, Knaben wie Greise, nicht tödtet, der muss getödtet werden, so hat der König seinen Dienern befohlen.“ Der Vers ist aus dem merkwürdigen Gedichte *Çaṅkaravijaya* d. i. Siegeszug des *Çiva*, vgl. Gildemeisters Chrestomathie 1868 S. XII und S. 92 V. 66. Hier besiegt, am Hofe des Königs *Sudhanvan*, der Sprecher der Brahmanen, *Kumārila*, die Buddhisten zuerst in einer Disputation, dann im Wunderthun, im letzteren Falle mit Hilfe des *Vishṇu*. Darauf gibt *Sudhanvan* Befehl alle Buddhisten zu tödten; denn, sagt er, grossherzige Männer dürfen selbst ihre Freunde nicht verschonen, wenn sie sündig geworden sind; hat ja doch *Rāma* des *Jamadagni* Sohn die eigene Mutter getödtet. Uebrigens kann uns der Verlauf jenes Riesenkampfes hier gleichgiltig sein, sein Resultat steht jedenfalls fest. Der Buddhismus wurde in jenen Gegenden, in welchen er Jahrhunderte lang geblüht, gewaltsam vertilgt. Die Ursachen sind klar: einerseits eine gewaltige Anstrengung, eine energische Gegenreformation der Brahmanen, welche durch Aufnahme der Volksgötter, besonders des beliebten *Vishṇu-Kṛshṇa*, und des ganzen Volksaberglaubens die Massen für sich gewonnen hatten, andererseits eine im Buddhismus eingetretene Erschlaffung, indem derselbe von seiner ursprünglichen Anlage schon frühe abgewichen war.

3. Der Buddhismus nämlich, den man in seinen Anfängen wohl mit dem Protestantismus verglichen hat (Benfey Orient und Occident I 139 oder Kl. Schftn. I 279), wurde bald verdorben

durch seine Verbindung mit der wüsten Magie des Çivaismus, dessen Wurzel seinerseits wieder in dem wilden Dämonencultus der Eingeborenen zu suchen ist. Ueber Dravidische Religion genügt es hier auf den interessanten Aufsatz von Caldwell ancient religion of the Dravidians am Ende seiner Vergleichenden Grammatik zu verweisen. Sie bestand und besteht ihrem Wesen nach in der Verehrung böser Geister, *bhūta*, durch rasende Tänze und widerwärtige Opfer: Knoblauchschalen, Nägel, Haare, Blutigel, Eidechsen werden im Malayala-Lande noch heute den *bhūta* dargebracht, erzählt der Missionar Karl Graul in seiner Reise nach Ostindien III (1854) 228, von höheren Thieren nur der Hahn ders. III 185; diese Opfer werden von Brahmanen niederen Grades besorgt, die sich dem Dienste der ursprünglichen Landesdämonen, der *durdevatā*, geweiht haben ders. III 228. 334 N. 14. Besonders die Ortsgottheiten, die *grāmadevatā*, sind fast immer solche Dämonen, Graul III 73. Dieser Dienst der *bhūta* ging von den Eingeborenen auch auf die Eingewanderten über, wie aus Epos und Puranas deutlich erhellt. The element of demonology, sagt Robert Caldwell, which is contained in the Puranic system, was borrowed from this old Dravidian superstition. Auch im *Mahābhārata* finden sich einige dämonologische Abschnitte, deren Inhalt mit der herrschenden Indischen Mythologie nichts zu thun hat. So wenn von Unholden (*graha*) die Rede ist, welche neugeborene Kinder rauben und fressen, ältere Personen aber mit Wahnsinn schlagen; werden sie jedoch durch gewisse Ceremonien beruhigt, so schenken sie Gesundheit und langes Leben 3, 228, 1 = 14387. 3, 230, 27 = 14480. 3, 230, 44 = 14498. 11, 4, 6 = 109. Eben dahin gehören die unheimlichen „Mütter“, die in Bäumen, auf Kreuzwegen, in Höhlen, Kirchhöfen und Felsen wohnen 9, 46, 41 = 2659.

4. Es ist nun dieser Dämonismus als Vorläufer des Çivaismus betrachtet worden, besonders von Köppen, der („die Religion des Buddha“ II 1859 S. 29 ff.) sich dahin äussert, die Entstehung des Çivaismus sei bis jetzt ein ungelöstes Räthsel, wahrscheinlich aber sei derselbe nicht arisch, sondern dem wilden Dämonencultus der Ureinwohner entsprungen. Wirklich scheint

der Dämonismus der Eingeborenen sich zuerst mit dem Charakter und dem Cultus des *Rudra*, später *Çiva*, verbunden zu haben, um dann mit diesem vereint in den Buddhismus einzudringen; im *Mahābhārata* stehn die oben genannten Unholde und Gespenster (*graha*) sowie die „Mütter" im Dienste des *Skanda*, des Sohnes des *Çiva*, und bilden dessen Gefolge (*skandapārishada* 3, 228, 1 = 14387); die Frau des *Çiva*, *Durgā*, wird von den Barbarenvölkern des *Vindhya* verehrt 19 *Vish.* 3, 1 = 3268. Im *Bhāgavatapurāṇa* heisst *Çiva* Herr der Dämonen, *Bhūtarāj* 3, 4, 23. 4, 2, 32 *Bhūteça* 4, 6, 22 *Bhūtanātha* 4, 5, 4 Herr der *Pramatha* und *Bhūta* 4, 2, 15, sein Gefolge bilden die *Bhūta*, *Preta* und *Piçāca* 4, 5, 25. Der Quälgeist *Jvara*, das Fieber, verdankt dem *Çiva* seine Entstehung 12, 283, 18 = 10226 (vgl. Muir IV² 373, Grohmann Ind. Stud. IX 404). Auch Robert Caldwell Comparative Grammar S. 581 bemerkt, ein Element des Dämonismus sei schon im *Aitareya-Brāhmaṇa* nachzuweisen und schliesse sich dort an den Charakter und den Dienst des späterhin mit *Çiva* identificierten *Rudra* an; eine Erinnerung an die Aufnahme des Dämonismus in das brahmanische System sei in der Geschichte vom Opfer des *Daksha* zu finden. Auch Karl Graul gewann, an Ort und Stelle selbst, dieselbe Ueberzeugung; er nennt den Çivaismus „ein dem Dämonendienst der Indischen Urbevölkerung entnommenes und dem Brahmanismus aufgepfropftes Reis" III 187, „ein Ueberbleibsel des düsteren Naturdienstes, der vor der brahmanischen Religion Indien durchdrang" III 69. Im Malayala-Lande werden dem *Çiva* und der *Kālī*, freilich aber auch gelegentlich dem *Vishṇu*, dieselben widerlichen Opfer gebracht wie den *bhūta* III 228 und die Ortsgottheiten, *grāmadevatā*, welchen ein rechtgläubiger Brahmane niemals Opfer bringt, sind fast sämmtlich Teufel aus der Familie oder dem Gefolge des *Çiva* III 73.

5. Dass nun eine Verschmelzung des Buddhismus mit dem Çivaismus und dadurch auch mit der Dämonologie der Eingeborenen stattfand, dass der Çivaismus den Buddhismus corrumpierte und verunstaltete, ist eine sehr einleuchtende Vermuthung von Köppen, Buddha II 243. Der Çivaismus war es, der in den Kreis der Anhänger Buddhas fremde Elemente einführte, Magie und Dämonen-

cultus, Zaubersprüche, magische Kreise, Beschwörungen, Geisterbannen, Todtenerweckungen I 558 II 29, dessen ungeheuerliche Götzen in den Buddhistentempeln Eingang fanden I 505, in welchen neben dem Bilde des *Buddha* auch *Çiva* als Beschützer, Vertheidiger und Rächer der Religion und der Kirche nebst seiner schwarzen Gattin *Kālī* einen Platz fand II 29. 260; der Schädelkranz, den er um den Hals trug, hat sich in den Rosenkranz der Buddhisten verwandelt II 319. Wann etwa dieses Bündniss zwischen Buddhismus und Çivaismus durchgeführt worden sei, lässt sich nicht errathen; jedenfalls war zu jener Zeit noch die alte Vorstellung von *Çiva* vorherrschend, nach welcher er eine unheimliche und fürchterliche Gottheit ist, während die spätere Zeit auch einen menschenfreundlichen, heiteren *Çiva* kannte. Seine Gattin *Kālī* ist immer die schreckhafte und verderbenbringende Dämonin geblieben, von ihm selbst aber sagt unser Gedicht 7, 202, 107 = 9599. 7, 202, 141 = 9632. 13, 162, 3 = 7504. 19 *Vish.* 72, 31 = 7420, er habe zwei Gestalten, die eine Seite seines Wesens sei schrecklich und fürchterlich, die andere milde und segenbringend. Dasselbe lässt sich sagen von dem *Çiva* der Geschichte. Der Gott einer gesättigten Cultur, zu dem ein *Kālidāsa* betet, an welchen Hymnen gedichtet wurden voll erhabenen Gottesbegriffes und inniger Frömmigkeit, hat keine Aehnlichkeit mit dem wilden Dämon der Magie und der Zauberei, der in buddhistischen Tempeln verehrt wird und mit dessen Dienst der Buddhismus einen verhängnissvollen Bund schloss. Die Teufelsgestalt des *Çiva* ist die ältere, die friedliche die jüngere Gestalt dieses Gottes; die erste brahmanische Bearbeitung des *Mahābhārata* betrachtet ihn mit Missgunst, ja Abscheu, die jüngere mit Verehrung und Anbetung. Der ältere Çivaismus war es, der die Lehre des *Buddha* in jenes wüste Gewirre verwandelt hatte, das man Schamanismus nennt, das sich durch Geisterglauben, Bannsprüche und Magie kennzeichnet. Auf diese Seite des bereits corrumpierten Buddhismus konnten sich dann mit Erfolg die Angriffe des neu belebten Brahmanismus werfen, freilich nur damit derselbe dann späterhin der Allianz mit dem Volksglauben dieselben Zugeständnisse mache, welche den Buddhismus verdorben hatten. Vielleicht freilich war

jene Verbindung mit der Volksreligion seiner Zeit für den Bestand des Buddhismus eine Nothwendigkeit, sobald derselbe mit Gewalt angegriffen und zur Vertheidigung genöthigt wurde; zu energischem Widerstande fehlte der Lehre vom Dulden und Leiden die rechte Basis und *Çiva* ging in das Pantheon der Buddhisten über als der strafende Vertheidiger ihres Glaubens. Dass die Verschmelzung nicht ohne Widerspruch vor sich ging, ist natürlich; die nackten çivaitischen Bettler, *nirgrantha,* welche später im Buddhismus aufgingen, sollen demselben anfänglich Opposition gemacht haben, Köppen II 29. Data fehlen wie gesagt. Der König *Çīlāditya* von *Kanyākubja,* erzählt Lassen im vierten Bande, der etwa 614—650 n. Chr. regierte, war eifriger Buddhist und zugleich Verehrer des *Çiva,* König *Sussala* von Kashmir 1112—1126 war eifriger Verehrer des *Çiva* und begünstigte auch die Anhänger des *Buddha,* während sein Vorgänger *Kshemagupta* 953—962 ein wüthender Feind der Buddhisten aber Verehrer des *Çiva* gewesen sein soll. Selbst in dem fernen Java waren Buddhismus und Çivaismus nach Friederich „in einer gewissen Periode amalgamiert“ ZDMG 19, 620. Die phantastischen Ungethüme im Heere des *Çiva,* wie sie z. B. 19 *Vish.* 124, 19 = 10590 beschrieben werden, sein missgestaltes Heer, „fähig Sonne, Mond und Sterne auf den Erdboden herabzuzwingen“ 10, 4, 40 = 290 ist eben das Gefolge des *Māra,* das den *Buddha* versuchte, also von der früheren Zeit des Buddhismus noch als feindliche Macht gedacht wurde, während späterhin dieses Gefolge des *Çiva* auch in buddhistischen Tempeln Aufnahme fand, Köppen I 505.

6. Entstehung, Wachsthum, Kampf und Untergang des Buddhismus konnte an dem Entwickelungsgange des Indischen Volkes nicht spurlos vorüber gehn; Buddhismus und Indische Literatur besonders müssen viel mächtiger sich gegenseitig beeinflusst haben, als dies bei dem gegenwärtigen Stande der Forschung zu erkennen möglich ist. Eine so gewaltige Katastrophe, wie die Vertreibung einer lange in voller Blüthe stehenden und mit allen Mitteln der Politik und der Wissenschaft bekämpften Religion, konnte auf die Entwickelung der Indischen Literatur nicht ohne den mächtigsten Einfluss bleiben. An den Höfen der

buddhistischen Könige wurden Kunst und Poesie eifrig gepflegt; sogar den wissenschaftlichen Ausbau der Grammatik, also eine der glänzendsten Seiten Indischer Geistesthätigkeit, war Theodor Benfey geneigt dem Buddhismus zuzuschreiben: „Die Blüthe des geistigen Lebens der Inder ging wesentlich vom Buddhismus aus. Ich habe viele Gründe zu vermuthen, dass auch einer der glänzendsten Puncte der Indischen Geistesentwickelung, die Grammatik, eine buddhistische Schöpfung ist“ *Pancatantra* I S. XIII. Derselbe Kleinere Schriften I 209: „Es stellt sich immer schlagender heraus, dass fast das ganze höhere Geistesleben der Inder vorwaltend vom Buddhismus ausging und dieser, so lange er in Indien blühte, den allergrössten und frischesten Antheil daran hatte.“ I 222 führt derselbe aus, dass der Buddhismus „ein reges künstlerisches und wissenschaftliches Leben geschaffen hat, welches auch ausserhalb seines religiösen Kreises einen sehr bedeutenden Einfluss geübt hat“; er war „von dem lebendigsten wissenschaftlichen Leben getragen und erfüllt“ I 244. Von einer Indischen Geschichte und Literaturgeschichte kann erst dann die Rede sein, wenn es gelungen ist, dem Buddhismus wieder seine einflussreiche Stellung im Entwickelungsgange des Indischen Lebens zurückzuerobern. Die Indische Literatur, wie sie jetzt vorliegt, steht dem Buddhismus nicht critisierend gegenüber, sie ignoriert ihn vielmehr so gut wie vollständig. Gleich im ersten Bande der Indischen Studien (1850, S. 436) constatiert A. Weber den auffallenden Umstand, dass sich in brahmanischen Schriften fast keine Erwähnung Buddhas vorfinde. Im *Rāmāyaṇa* wird *Buddha* an einer Stelle bei Schlegel 2, 109, 33 genannt, die aber von Schlegel Einl. S. 55 und Weber *Rām.* S. 5 für eingeschoben erklärt wird. Die *Purāṇa* erwähnen an einigen wenigen Stellen den *Buddha* oder seine Anhänger, vgl. Wilson-Hall *Vish.* III 209. 211 IV 169. 186 V 360. 378, Muir S. T. II² 350, Aufrecht cat. Bodl. 70 a, *Lāla* not. V 55. Im *Padmapurāṇa* ist *Buddha* ein Irrlehrer und doch eine Incarnation des *Vishṇu*, Garbe *Vijnānabhikshu* S. 8. Im *Bhāgavatapurāṇa* 6, 8, 17 wird *Buddha* als eine Incarnation des *Vishṇu* dargestellt und um Schutz gegen Ketzerei angerufen. In der uns erhaltenen Sanskritliteratur der Brahmanen finden wir nur

wenige und vereinzelte Spuren einer Einwirkung des Buddhismus vor, und Eugen Burnouf Bh., P. I Einl. S. 84 Note 4 führt aus, dass die Brahmanen von *Buddha* und seiner Lehre keine deutliche Vorstellung mehr haben, vielmehr sie oft mit den *Jaina* verwechseln. Nachdem die Priester einen vollständigen Sieg errungen, liessen sie zwar die Literatur der Buddhisten nicht durchweg untergehn, aber sie arbeiteten, was sie der Erhaltung für werth hielten, vollständig um und entfernten sorgfältig alle Elemente, welche ihrem Systeme widersprachen. Sie erreichten ihr Ziel; es war als hätte *Buddha* nie gelebt, seine Lehre nie geherrscht. Damit vertilgten die Brahmanen den historischen Sinn in ihrem Volke vollständig, so dass selbst die Europäische Gelehrtenwelt den Eindruck bekam, von innerer Geschichte und Entwickelung könne in Indien kaum die Rede sein, nur von Beharrung und Erstarrung. „Geschehen ist viel, wir wissen nur einstweilen wenig davon“ bemerkt dagegen A. Weber (Ind. Stfn. II 176).

7. Kehren wir zu den Zeiten des noch jugendlichen Buddhismus, an den Hof des *Açoka* und seiner Dynastie zurück, so finden wir dort alle Bedingungen erfüllt, welche das Eintreten einer hohen Blüthe der Dichtkunst wahrscheinlich machen. In jener Zeit „hatte das Land eine so hohe Stufe der staatlichen und bürgerlichen Entwickelung erstiegen, wie niemals später, und Staatsverwaltung und Städteverfassung waren in allen Beziehungen so wohl geordnet wie nur jemals“ Lassen II[1] 713. Auf die Gemüther der Inder hatte die Gestalt Alexander des Grossen und das imponierende Auftreten der Griechen einen frischen und nachhaltigen Eindruck gemacht; ja sie haben vielleicht, nach einer ansprechenden Vermuthung Albrecht Webers (Ind. Stfn. II 478), Alexanders Namen und Andenken in ihrem Kriegsgotte *Skanda* bewahrt. „Die *Yavana* sind Helden und allwissend“, heisst es in einem alten Stücke 8, 45, 36 = 2107. Der Name *Yavana* ist freilich vieldeutig, er „indicated all the casteless races to the west of the Indus, including the Arabs and the Asiatic Greeks and the Egyptians“ sagt *Rājendralāla Mitra* in seinem Aufsatze On the supposed identity of the Greeks with the Yavanas of the Sanskrit writers im JAS of Bengal 43, 246—279; jedoch kann

der Name ganz wohl zunächst die Jonier d. h. Griechen bezeichnet und sich dann erst über andere Völker des Westens ausgedehnt haben. Der Kampf mit den Griechen währte lange Zeit; zwar hatte gleich nach Alexanders Rückzug der zuerst von William Jones mit Sandracottus identificierte *Candragupta* den Indern „die Freiheit wieder gegeben“ (Justinus 15, 4), aber selbständige Griechische Könige regierten in Indien bis um 85 v. Chr. (Lassen II 337), der Kampf war ein schwieriger und langjähriger. Um so belebender musste die Vertreibung der Makedoner, der glückliche Krieg gegen die Seleukiden, die schliessliche Befreiung vom Griechischen Joche auf das Nationalbewusstsein der Inder zurückwirken. Zwar sagt Max Müller anc. lit. S. 30: „the Indian never knew the feeling of nationality“; aber wie es scheint mit Unrecht. Der Kampf gegen die Hellenen brachte die Inder zum Bewusstsein ihrer nationalen Zusammengehörigkeit und der Aufschwung des patriotischen Gefühles machte es einer tüchtigen Königsfamilie möglich, ganz Nordindien unter einheimischem Scepter zu vereinigen. Auf solche Zeiten glücklich beendigter Volkskriege, nationalen Aufschwunges und wachsenden Wohlstandes folgt dann in der Regel eine Blüthenperiode der nationalen Literatur, deren Eintreten an sich keineswegs nur von dem Auftreten der poetischen Genies allein abhängt. So folgt Sophokles auf Themistokles, auf den Bezwinger Hannibals Ennius, auf Friedrich Barbarossa Walter von der Vogelweide, auf Cortez Cervantes, auf Albuquerque Camoens, auf die Helden, welche Philipps Armada bezwangen, Shakespeare, und so, vermuthen wir, auf den Besieger der Makedonischen Phalanx der Dichter des *Mahābhārata*. Göthe freilich dichtete unter dem Kanonendonner von Jena, aber es ist die Frage, ob wir die classische Periode unserer neudeutschen Poesie schon hinter oder noch vor uns haben. — Rechnen wir zu den genannten Vorbedingungen noch den gewaltigen Impuls, welchen die Lehre des *Buddha* auf das damalige geistige Leben der Inder ausübte, so dürfen wir die Zeiten des *Candragupta,* des *Açoka* und ihrer Dynastie von vorne herein als eine dem Aufblühen einer nationalen Literatur sehr günstige ansehen. Dürften wir den grossen Unbekannten, den Dichter des *Mahābhārata,* am Hofe der bud-

dhistischen Könige Nordindiens, etwa des *Açoka* oder seiner Nachfolger, suchen, so wäre wahrscheinlich, dass dieser Dichter seinen Helden die religiösen Ansichten seiner Herrn und Gönner beilegte, vielleicht geradezu in der Person des *Duryodhana* den König, an dessen Hofe er lebte, verherrlichte. Dann wäre auch klar, warum späterhin der siegreiche Brahmanismus das ganze Werk umgestalten und die Partei des *Karṇa* von der schlimmsten Seite hinstellen musste. Es wäre also zu untersuchen, ob noch im heutigen *Mahābhārata* der König *Duryodhana* und seine Freunde als Ketzer oder gar als Buddhisten dargestellt werden. Darüber im folgenden Kapitel.

8. Dass zwischen *Açoka* und *Duryodhana* ein geheimnissvolles Band besteht, geht auch daraus hervor, dass die Berichte von der wunderbaren Geburt des *Duryodhana* und seiner hundert Brüder, wie das *Mahābhārata* sie uns gibt, auffallend übereinstimmen mit ähnlichen Sagen über *Açoka* und seine Familie. Die Mutter des *Duryodhana,* wird 1, 115, 1 = 4483 erzählt, bringt ein Fleischbündel zur Welt; dies wird in hundert Theile zerschnitten, diese in Krügen aufbewahrt und daraus entstehen hundert Söhne; ausser diesen hat *Dhṛtarāshṭra* noch einen unehelichen Sohn, den *Yuyutsu.* Auch *Açoka* hat hundert Brüder Lassen II[1] 213 und sein Grossvater *Candragupta* (dessen Identität mit *Açoka* Talboys Wheeler behauptet hat) entsteht mit seinen Brüdern aus einem von seiner Mutter geborenen Fleischklumpen II[1] 197. Lassen macht auf die Aehnlichkeit dieser Sagen mit denen des *Mahābhārata* ausdrücklich aufmerksam.

9. Setzen wir demnach die Entstehung des *Mahābhārata* vermuthungsweise in die Zeit unter und bald nach *Açoka,* also 250—200 v. Chr., so widerspricht diese Zeitbestimmung nicht den Ansätzen, welche man bisher, von der Erwähnung der *Yavana* in den älteren Partien des Gedichtes ausgehend, für richtig befunden hat. Zwar Lassen II 493 setzt die Zeit vor *Candragupta* an; dagegen Wilson (notes on the *Sabhāparvan* 1842) die Mitte des zweiten Jahrhunderts (As. Soc. Journ. XIII 142: a date which there is every reason to believe approaches that of the composition of the greater portion of the *Mahābhārata*). Albrecht

Weber spricht sich in der Literaturgeschichte und an verschiedenen Stellen der Indischen Studien über die Frage aus und fasst seine Ansicht Ind. Stfn. III 478 in den Satz zusammen, „dass gerade der Theil des *Mahābhārata*, der sich speciell mit dem Kampfe der *Kuru* und der *Pāṇḍava* beschäftigt, directe Spuren davon trägt, dass er erst geraume Zeit nach Alexander dem Grossen verfasst ist.“ Ein Hauptmoment für diese Bestimmung ist für ihn das Eingreifen der *Yavana* in die Kämpfe der *Kuru* und der *Pāṇḍava*; vgl. Muir metr. transl. Einl. S. 40. Der im *Mahābhārata* erwähnte *Bhagadatta*, der Fürst der *Yavana*, der im Westen herrscht wie ein zweiter *Varuṇa* 2, 14, 13 = 577, wird mit dem um 160 v. Chr. lebenden Griechenfürsten Apollodotos identificiert Weber Ind. Stud. V 152, der auf v. Gutschmid, Beiträge zur Geschichte des alten Orients S. 75 verweist; auch Wilson *Vish.* P. V 55 findet in der angeführten Stelle „some knowledge of the power and position of the Greek-Bactrian princes, or their Scythian successors“. Den 1, 139, 23 = 5537 genannten König *Sumitra* oder *Dattāmitra* identificieren Tod und Lassen (I 656 II 344) mit dem Griechischen König Demetrios, der nach Lassen 205—165 v. Chr. regierte; ebenso Weber Ind. Stud. V 150 Note, Ind. Skizzen 82, Malavika Einl. S. 47. Ueber den von den Griechen auf das geistige Leben der Inder geübten Einfluss spricht ders. Malavika Einl. S. 37. 38.

## Dreizehntes Kapitel.

## Spuren von Buddhismus im jetzigen Mahâbhârata.

In den späteren Stücken des Epos sind buddhistische Anklänge nicht selten; in den älteren Theilen sind Beziehungen auf Buddha nur wenige erhalten, was sich bei der Annahme einer brahmanischen Umarbeitung genügend erklärt.

---

1. Das ganze Gedicht hindurch, wie wir es jetzt haben, wird *Duryodhana* schlecht hingestellt. Seine eigenen Parteigänger müssen ihn habsüchtig und frevelhaft schelten, so *Açvatthāman* 7, 160, 10 = 7152, im grellen Widerspruche zu echten Stellen

wie 9, 32, 2 = 1818: „Nie hatte *Duryodhana* bis da ein tadelndes Wort hören müssen, seine königliche Natur machte ihn aller Welt ehrwürdig.“ Wenn, wie oben vermuthet, in der Person des *Duryodhana* König *Açoka* verherrlicht wurde, so ist es natürlich, dass die Brahmanen späterhin das Bild des *Duryodhana* in Schatten stellten. Dass derselbe ein Buddhist gewesen sei, wird nun freilich nirgends gesagt; dieser Name wird vermieden. Aber doch wird der Grund der harten Beurteilung offen eingestanden: *Duryodhana* hasst den *Kṛshṇa*, er gibt dessen göttlichen Ursprung und Charakter nicht zu, er wird deshalb ein wilder *Rākshasa* genannt und für reif zum Untergange erklärt 6, 66, 10 = 2982. 31 = 3003. 7, 11, 41 = 422. Die Anhänger des *Duryodhana* werden, nach ihrem Tode, auf dem Wege der Seelenwanderung zu *Rākshasa* 18, 5, 28 = 174. Dazu vgl. 9, 43, 22 = 2421: wer, aus den drei unteren Kasten, die Brahmanen hasst, der wird ein *Rākshasa*. An Stellen wie 6, 23, 26 = 818. 6, 67, 25 = 3035 wird hervorgehoben, dass *Duryodhana* den *Vishṇu* nicht anerkenne, als dessen treuer Verehrer dagegen *Yudhishṭhira* dargestellt wird. Kurz, *Duryodhana*, der Feind der gläubigen Anbeter des *Vishṇu*, ist ein Ketzer und steht in Verbindung mit den Götterfeinden. Die in die Unterwelt gebannten *Dānava* und *Daitya* identificieren ihre Sache ausdrücklich mit der seinigen 3, 252, 25 = 15180, sie nennen ihn ihren Parteigänger 3, 251, 22 = 15145 und entrücken ihn in ihre Unterwelt *Rasātala*, ihn dort zu trösten und zu stärken. Mit dem bösen Geiste *Kali* wird er in Verbindung gebracht 1, 67, 87 = 2722. 11, 8, 30 = 222. 19, 53, 63 = 3023 (nur in C) 15, 31, 10 = 852. Auf seinem Verkehr mit den bösen Geistern beruht auch seine Zauberkunst; er hat die Kraft beliebige Gestalten anzunehmen, *kāmarūpin* 7, 102, 13 = 3817, er macht durch Zauberei *māyayā* das Wasser des Teiches fest 9, 29, 54 = 1621. 9, 30, 8 = 1680. 9, 31, 3 = 1744. So stellt das überarbeitete *Mahābhārata* den alten Helden als Gegner des *Vishṇu*, als Ketzer und Zauberer dar, aber nicht speciell als Buddhisten. Wo von Unglauben und Gottlosigkeit die Rede ist, sollte man doch in erster Reihe an den Buddhismus denken, mit dem der Brahmanismus Jahrhunderte lang einen so heftigen Krieg

geführt hat. Aber der Name *Buddha* wird vermieden, sein Andenken soll ganz getilgt werden.

2. Als Freund und Rathgeber des *Duryodhana* wird an einigen Stellen *Cārvāka* genannt, ein herumziehender Bettelmönch, der kurzweg als schamloser Unhold bezeichnet wird und zuletzt, nach dem Tode des Königs, unter den Schlägen der Brahmanen und unter der Zaubermacht der *Veda*-Sprüche seinen Geist aufgeben muss. Dieser *Cārvāka* erscheint in der eigentlichen Erzählung nirgends, er wird nur in jüngeren Stücken erwähnt, der alten Sage gehört er nicht an. Es gibt eine spätere atheistische Ketzersecte des Namens, deren Anhänger noch weit über *Buddha* hinausgehen; der *Cārvāka* des *Mahābhārata* aber scheint mir weiter nichts zu sein als ein Symbol des ausgerotteten Buddhismus; „possibly intending the Bauddhas“ Wilson specimens II 342. Nachdem wir, wie bemerkt, im Verlaufe der ganzen Handlung nichts von ihm erfahren haben, erwähnt ihn 9, 64, 38 = 3619 *Duryodhana*: er tröstet sich vor seinem Ende damit, der beredte Bettelmönch (*parivrāj*) *Cārvāka* werde nach seinem Tode für ihn das Sühnopfer bringen. Nach dem Tode des *Duryodhana* erscheint 12, 38, 22 = 1414 in der Mitte der Brahmanen zu *Hastināpura* der Freund des *Duryodhana*, ein *Rākshasa* Namens *Cārvāka*, in Gestalt eines Bettelmönchs, und schmäht den *Yudhishṭhira* als den Mörder seiner eigenen Verwandten und Lehrer. Aber die Brahmanen tödten ihn und *Kṛshṇa* erklärt, *Brahman* habe dem *Cārvāka* Sicherheit vor allen Wesen gewährt unter der Bedingung, dass er die Brahmanen respectiere, aber jener habe diese Bedingung nicht erfüllt. Beide Stellen bespricht John Muir S. T. IV² 294, der betreffs des *Duryodhana* bemerkt: he was considered to be heretically disposed. Auf dieselbe Weise, durch magische Worte, tödten im *Bhāgavata-Purāṇa* 4, 14, 34 die Brahmanen den König *Vena*.

3. Das rothe Kleid ist anerkanntermassen ein äusseres Merkmal buddhistischer Lehrer. So kann denn auf Zusammenhang des *Duryodhana* mit dem Buddhismus der nur anscheinend geringfügige Umstand deuten, dass seine Räthe und Priester hellrothe oder gelblichrothe Gewänder tragen 9, 62, 6 = 3465; *kāshāya*

(oder Pali *kāsāva*) ist das gelbrothe Kleid der buddhistischen Bettelmönche; „er ist nicht würdig des rothen Kleides" heisst in der buddhistischen Literatur so viel wie: er ist kein rechter Buddhist. Die Farbe *kashāya* ist den Buddhisten heilig, selbst zu den Einbänden ihrer Bücher wird sie gewählt (Weber Streifen III 64). Das Gewand heisst *kāshāya*, die Annahme der buddhistischen Priesterkleidung wird bezeichnet mit *kāshāye gṛhīte* (Weber Malavika Einl. S. 8); dem Chinesen Hiouen-Thsang erscheint *Buddha* in einem Gewande von röthlichem Gelb (Benfey Kl. Sch. I 183). Im *Vishṇupurāṇa* III 210 Wilson wird *Buddha* zwar nicht genannt aber bezeichnet: „the same deluder, putting on garments on a red colour" etc. Als Inhalt eines Kapitels des *Vārāhapurāṇa* gibt Aufrecht cat. Bodl. 60a an: rubris vestibus indutus ne quis deum colito, entsprechend dem *raktavastraparidhānāparādhaprāyaçcittam* bei *Lāla* notes III 294. Das von *kashāya* freie Wissen (*kashāyavarjitam*) wird gepriesen 12, 217, 31 = 7873; *kashāya* heisst freilich auch: Verdummung, Versumpfung, und so erklärt *Nīlakaṇṭha*: *rāgādihīnam*; aber es kann auch eine Anspielung auf die Kleider der Buddhisten damit verbunden sein, wie dies im Petersburger Wörterbuche von einer ähnlichen Stelle 19, *Bhav.* 4, 12 = 11182 vermuthet wird (so auch Langlois in seiner Uebersetzung des *Harivaṁça* II 281; *Nīlakaṇṭha* erklärt *kashāya* mit *kalusha*, Unreinigkeit). An der zuletzt angeführten Stelle, in einer Prophezeiung auf das Weltalter *Kali*, heisst diese schlimme Zeit geradezu *Kashāya* 4, 12 und 47 = 11182 und 11219, und kurz vorher 3, 15 = 11142 werden die Anhänger des *Buddha*, die *Çākyabuddhopajīvinaḥ*, durch ihre rothen Kleider characterisiert: *kāshāyavāsasaḥ*. Der König *Janaka*, der überall im zwölften Buche als in naher Beziehung zum Buddhismus stehend dargestellt wird (Weber Ind. St. I. 482 XVI 259), muss 12, 18, 32 = 566 von seiner Gemahlin vor den in gelbem Gewande umherziehenden kahlköpfigen Bettlern gewarnt werden; derselbe sagt 13, 320, 47 = 11898, das Tragen von gelbrothen (*kāshāya*) Gewändern sei nicht nütze zur Seligkeit. Nach 13, 91, 43 = 4369 soll, wer ein solches Kleid trägt (ein *kashāyavāsa*), nicht zum Todtenopfer zugelassen werden. Wenn *Manu* 4, 30 sagt, ein Ketzer sei nicht zu grüssen,

so erklärt der eine Commentar das Wort *pāshaṇḍin*, Ketzer, mit: Buddhist, der andere mit: Asket im rothen Kleide, Bühler *Manu* S. 133. Es ist wohl deutlich aus den angeführten Stellen zu entnehmen, das *kāshāya* und Buddhist einander entsprechen, aber doch finden wir das Wort *kāshāya* auch gebraucht, wo von Buddhismus offenbar keine Rede ist, wie bei der Frau des *Agastya* 3, 87, 19 = 8588 und bei der Busse der *Savitrī* 3, 295, 18 = 16708. Im *Rāmāyaṇa* heissen die Räthe des *Daçaratha* II 16, 3 Schlegel *kāshāyinaḥ*. Also ist zu vermuthen, dass in älteren Stellen die ausschliessliche Beziehung des Wortes auf den Buddhismus noch nicht stattfindet.

4. Andere buddhistische Spuren finden sich in den der Geschichte des *Açvatthāman* gewidmeten Abschnitten. Sein Name schon klingt an den heiligen Feigenbaum der Buddhisten (*açvattha*) an; sein Vater *Droṇa* hat den gleichen Namen mit einem Schüler des *Buddha*, demselben, der die Vertheilung der Gebeine des gestorbenen Meisters besorgte (Wheeler III 143); das Patronymikon *Gautama* hat er mit *Buddha* selbst gemein. Die nächtliche Rache des *Açvatthāman*, wie sie im ersten Abschnitte des *Sauptikaparvan* geschildert ist, bildet einen der ältesten und wichtigsten Theile des *Mahābhārata*, der zwar stark verkürzt aber im Ganzen doch merkwürdig gut erhalten ist. Dieses Stück ist in einem dem *Açvatthāman* günstigen Tone gehalten. Um aber diesen günstigen Eindruck wieder abzuschwächen, ist von 10, 10, 1 = 543 an ein späterer, in unklarem und verworrenen Stile abgefasster Abschnitt angereiht, der wieder die Tapferkeit des *Arjuna* hervorheben soll. Hier heisst es nun, *Açvatthāman* habe an der Stirne einen angeborenen Edelstein, ein Amulet gehabt, das ihn vor Krankheit und Verwundung schützte. Nachdem *Açvatthāman* seine Rache genommen, suchen *Arjuna* und *Bhīmasena* ihn auf und zwingen ihn (es ist nicht deutlich gesagt, wie) diesen Edelstein sich abzuschneiden und ihn auszuliefern 10, 15, 27 = 713. Dafür sei ihm dann das Leben geschenkt worden; jenen Edelstein habe von da an *Yudhishṭhira* getragen. Es ist nun sehr zu betonen, dass, soviel auch das Gedicht von *Açvatthāman* zu erzählen weiss, von diesem, nicht näher beschriebenen Stirnschmucke

desselben niemals weder vorher noch nachher die Rede ist; er wird nur in diesem einen, gegen *Açvatthâman* Partei nehmenden Stücke erwähnt. Erinnert nun dieser Stirnschmuck nicht an die „protubérance du crane“ (Burnouf Lotus S. 616), die als erstes Kennzeichen des *Buddha* gilt und beschrieben wird als ein „Auswuchs auf der Mitte des Schädels, der sich auf allen Buddhabildern wiederholt“ (Köppen II 433)? „Der obere Theil des Kopfes ist zu einer cylindrischen Erhöhung erweitert, dem *ushṇîsha*, welches ein kegelförmiges Ornament trägt“ ZDMG 18, 363. Der Verfasser dieses späten Stückes macht den *Açvatthâman* zur Personificierung des überwundenen Buddhismus; der ihm genommene Stirnschmuck, der vor Tod und Verderben schützende Edelstein (solche zauberkräftige Juwelen werden auch sonst erwähnt z. B. im *Vîracaritra* Jacobi Ind. Stud. XIV 138), geht, als Symbol der Herrschaft, von dem ungläubigen *Açvatthâman* an den *Yudhishṭhira* über, den strenggläubigen Verehrer des *Vishṇu*. Der Fluch, welchen die beiden Heiligen *Nârada* und *Vyâsa* dem *Açvatthâman* auf den Weg mitgeben, er solle noch Tausende von Jahren einsam und allein, ohne je eine menschliche Anrede zu vernehmen, von allen Krankheiten verzehrt und einen Geruch von Blut und Eiter verbreitend durch Wälder und Wüsten ziehen, dieser an die Geschichte des ewigen Juden, der bis jetzt als nur „lose mit dem Orient verknüpft“ gegolten hat (Kuhn Jahresbericht 1876—1877 S. 34), erinnernde Fluch gälte dann dem Buddhismus selbst. Motiviert wird die Verfluchung des *Açvatthâman* 10, 16, 17 = 739 besonders damit, dass er als geborener Brahmane das Leben eines Kriegers geführt: der Buddhismus ist verflucht und muss vertilgt werden, weil er die Kastenunterschiede nicht anerkennt. Die ganze Erzählung ist ein späterer Zusatz; 11, 11, 1 = 289 tritt *Açvatthâman* nochmals auf, ohne dass von dieser Geschichte die Rede ist.

5. Der Vermuthung, unser Gedicht sei ursprünglich von einem Buddhisten verfasst und späterhin in buddhafeindlichem Sinne umgearbeitet worden, steht also die Beobachtung entgegen, dass in dem Gedichte selbst, besonders in seinem alten Kerne, nur sehr wenige und unsichere Spuren von buddistischem Einflusse

sich vorfinden. Es verschlägt nichts, dass buddhistische Spuren in den späteren Büchern schon in ziemlicher Anzahl constatiert worden sind; hier handelt es sich eben nur um spätere Zusätze, welche die Brahmanen, nachdem der Buddhismus unschädlich gemacht worden war, unbedenklich herüber nahmen. Das „den Volksgeist wohlthuend anmuthende buddhistische Element“ wurde „beibehalten, nur in ein anderes, den brahmanischen Ansprüchen dienendes Gewand gekleidet“ Weber über das *Rāmāyaṇa* S. 7. Von der 3, 131, 19 = 10555 und noch öfter erzählten Geschichte von der Prüfung des *Uçīnara* sagt Weber Ind. Stud. III 361, sie habe eine ganz buddhistische Färbung, und Foucaux onze épisodes Einl. S. 31. S. 241 ff. stimmt damit überein, letzterer gibt eine buddhistische Version bei. Von der Legende von *Mudgala* 3, 260, 3 = 15407, welcher, mit der endlichen und stets gefährdeten Seligkeit des Himmels nicht zufrieden, sich nach einem Zustande sehnt, der von Wechsel frei ist, und zuletzt das *nirvāṇa* erreicht, bemerkt Weber Ind. Strf. III 39 gleichfalls, sie sei „unbedingt eine buddhistische“. Von 12, 168, 29 = 6293 bis 12, 173, 18 = 6447 wird die Geschichte eines nichtswürdigen Brahmanen erzählt, der unter die räuberischen *Dasyu* geräth, die wie Menschenfresser aussehen, der die Sitten und Gewohnheiten derselben annimmt, sogar Thiere tödtet und eine Frau aus der Kaste der *Çūdra* nimmt, auch gegen seine Wohlthäter sich höchst undankbar benimmt. Zuletzt fährt er natürlich zur Hölle, begleitet von den Flüchen der Götter. Dieser Brahmane heisst *Gautama,* und Weber Ind. Stud. I 436 gibt die Möglichkeit zu, dass dieser Name mit Absicht gewählt sei, ja dass vielleicht in dem Berichte, wie *Gautama* in Stücke zerrissen den *Dasyu* zum Verzehren gegeben wird, die aber das Fleisch eines solchen Sünders nicht geniessen wollen 12, 172, 23 = 6425, eine Anspielung vorliege auf die Reliquienverehrung, welche die Anhänger des *Buddha* mit dessen Gebeinen trieben. Aber freilich ist *Gautama* auch sonst ein sehr häufiger Name von Brahmanen. Nach Theodor Benfey beruhen auf buddhistischen Quellen Geschichten wie die von *Brahmadatta* und *Pūjanī* 12, 139, 1 = 5133 (*Pancatantra* I 573) und vom Jäger und dem Taubenpaar

12, 143, 10 = 5468 (ebendas. I 366 II 542, vgl. Weber Ind. Stud. II 361). Sörensen S. 357 sagt: in parte principali Mahabharati nihil Buddhisticum invenitur, in partibus additis vero multa inveniuntur, quae fortasse a Buddhistica doctrina originem trahunt, als Beispiele führt er an die Geschichte von dem gerechten Jäger *dharmavyādha* 3, 207, 10 = 13710, die Erzählungen des dreizehnten Buches, die vielleicht auf den Buddhismus anspielenden Schilderungen der Schlechtigkeit der Menschen im Zeitalter *Kali*, das Vorkommen des Wortes *nirvāṇa*; Erzählungen des zwölften Buches und deren buddhistische Seitenstücke haben wahrscheinlich ihre gemeinsame Quelle im *Çatapathabrāhmaṇa*. — Die Geschichtchen des dreizehnten Buches, wie z. B. die von *Ashṭāvakra* 13, 19, 11 = 1391, sind grösstentheils frei erfundene Dichtungen, nicht Reste alter Sage. Unter ihnen mag sich manche buddhistische Parabel erhalten haben. Ich mache besonders auf die Erzählung vom Jäger *Arjunaka* 13, 1, 18 = 18 aufmerksam, die wohl geradezu identisch ist mit derjenigen, welche dem Könige *Açoka* vorgetragen wird, um ihn über eine Frevelthat seines Ministers zu beruhigen Köppen I² 182. Wheeler III 479 vgl. Lassen II¹ 232. Auch unter den vielen Sprüchen des *Mahābhārata* können manche aus buddhistischer Quelle geflossen sein; Sätze wie „ich bin mein Vater und ich bin mein Sohn, ich bin alles das ist und das nicht ist“ 5, 46, 28 = 1787 erinnern an die Idee des *tat tvam asi* (13, 113, 6 = 5569), die aber ebensowohl direct auf die *upanishad* zurückgehn kann. Das Wort *nirvāṇa* ist freilich späterhin zu einer Art Schiboleth des Buddhismus geworden, aber der Begriff war in der ältern Zeit noch nicht so zugespitzt wie später, das Wort soll in den Edicten des *Açoka* gar nicht vorkommen, ist dagegen dem Brahmanismus auch nicht fremd. In der *Bhagavadgītā* 6, 30, 15 = 1079 (und öfters in der Verbindung *brahmanirvāṇa*) bezeichnet es nach Telang noch nicht das buddhistische summum bonum (*Bhag.* Einl. S. 27 Note 1). Die Erwähnung des *nirvāṇa* 3, 261, 47 = 15487 beruht auf der buddhistischen Haltung des ganzen Stückes. Die Buddhisten heissen häufig *nāstika* (die *nāsti* „es ist nicht“ sagen, im Gegensatz zu den Positiven), und unter diesem Namen können sie auch im *Mahābhārata* mit-

unter gemeint sein, z. B. 1, 62, 18 = 2300 (nur ein *anâstika* soll das *Mahâbhârata* lesen dürfen), oder 1, 140, 59 = 5600 (einen *nâstika* soll der König nicht in seinem Lande wohnen lassen). Aber diese Spuren buddhistischer Einflüsse in späteren Theilen des Gedichts helfen uns in der Untersuchung nicht weiter. Wir fragen, ob der eigentliche Kern des Gedichts von *Buddha* etwas weiss und ob das Werk im Ganzen eine Durchleitung durch den Buddhismus hindurch erfahren habe.

6. Hier muss nun zugestanden werden, dass keine buddhistischen Spuren in den ältesten Theilen des Gedichtes, so wie dasselbe uns jetzt vorliegt, sich ausfindig machen lassen. Wie Sörensen, so sagt auch ein anderer genauer Kenner des *Mahâbhârata*, John Muir Metr. Transl. Einl. S. 21: I have not noticed any reference to *Buddha* in the *Mahâbhârata*. Vielleicht, fügt er bei, sei in 12, 194, 59 = 7124. 249, 11 = 9034. 285, 32 = 10517 eine Anspielung auf *Buddha* zu erkennen; aber abgesehen davon, dass das Wort *buddha* im *Mahâbhârata* auch in appellativer Bedeutung vorkommt („so sprechen die *buddha*“ d. i. die Weisen, z. B. 3, 297, 23 = 16767), gehören ja auch jene Stellen nur den späteren Theilen des *Mahâbhârata* an. Auch die oben unter 2—4 zusammengestellten Spuren von Buddhismus im Epos sind nicht sicher. Dennoch glaube ich, dass ein Versuch, der Erscheinung des *Buddha* in der Geschichte des *Mahâbhârata* seinen Platz anzuweisen, gemacht werden muss. Es scheint mir, dass die Indische Literaturgeschichte und zumal die Geschichte des Indischen Epos nicht verstanden werden kann, wenn wir uns nicht von der Darstellung der Indischen Brahmanen frei machen, welche freilich thun, als habe es nie einen *Buddha*, nie eine Herrschaft und Culturentfaltung seiner Lehre gegeben. Es ist aber unmöglich, dass eines der allerwichtigsten Ereignisse der Indischen Geschichte in der Entwickelung der Literatur keine Spuren zurückgelassen habe, dass ein System, das über ein Jahrtausend in Indien blühte, auch an der epischen Literatur spurlos vorübergegangen sei. Dass wir gleichwohl im alten *Mahâbhârata* keine deutlichen Hinweise mehr auf *Buddha* finden, scheint seinen Grund zu haben in drei Umständen. Erstens gehört die Abfassung des

Gedichts der Zeit des älteren, gemässigten Buddhismus an, der noch nicht so sehr wie später vom Brahmanismus verschieden war. Zweitens wurden bei der brahmanischen Umarbeitung alle buddhistischen Züge durchgreifend getilgt. Drittens richtete sich die brahmanische Polemik nicht gegen *Buddha*, dessen Name nun einmal nicht genannt werden durfte, sondern gegen den mit ihm verbündeten *Çiva*.

7. Es war der ältere, gemässigte Buddhismus, zu dessen Zeit und unter dessen Herrschaft unser Gedicht entstand. Wir können unsern Dichter nicht einen Buddhisten im späteren Sinne des Wortes nennen; er zeigt viel zu viel Geschmack, als dass er den alten Stoff, wie er ihn vorfand, gewaltsam in eine fremdartige und widerstrebende Form umzugiessen versucht hätte. Der Buddhismus duldete ja die ganze alte Mythologie, wir finden *Indra* und *Brahman* neben *Buddha* verehrt (Benfey Kl. Sch. I 184. Holtzmann Thierkreis S. 26. 27), und *Açoka* scheint zwar etwas ernstlicher sich als Buddhist gefühlt zu haben, als der so oft mit ihm verglichene Constantin ein Christ war, jedoch den Namen eines Anhängers des *Buddha* nur in demselben weiteren aber richtigen Sinne zu verdienen, in welchem wir Friedrich den Grossen und Gotthold Ephraim Lessing Protestanten nennen. Die Religion, welche *Açoka* an seinem Hofe einführte, war eine Mischreligion wie später die des Grossmogul Akbar, er selbst war „mehr Mensch als Buddhist und als Fürst zu klug, um seinen Unterthanen buddhistische Dogmen aufzudrängen, daher er vielmehr durchweg nur das allgemeine Menschliche in seinen Edicten betont“ Weber Ind. Strf. III 285. Seine Inschriften empfehlen eine über jeden Ceremoniendienst erhabene allgemeine Toleranz und Sittlichkeit, sie predigen alle Verträglichkeit und Glaubensduldung, nennen aber den *Buddha* nur selten. Lange Zeit scheint der Buddhismus friedlich neben dem Brahmanismus gelebt zu haben; erst im Verlaufe der Jahre wurde es klar, dass hier zwei feindliche Principien einander auf Tod und Leben gegenüber standen. Zunächst aber erschien die Lehre des *Buddha* nur als eine der vielen Gestaltungen des älteren Brahmanismus (one aspect of the older Brahmanism Telang *Bhag.* Einl. S. 25), als eine der vielen Secten,

die in Indien zur Zeit des *Açoka* blühten. So Max Müller anc. lit. S. 260: „Buddhism, up to the time of Açoka, was but one out of many sects established in India.“ „There were as yet no Brahmans as oppossed to Buddhists, in the later sense of the word. No separation had as yet taken place, and the greatest reformers at the time of Buddha were reforming Brahmans.“ „His (Buddha's) pupils were many of them Brahmans, and no hostile feeling against the Brahmans finds utterance in the Buddhist Canon.“ „Buddhism, in its original form, was only a modification of Brahmanism. It grew up slowly and imperceptibly, and its very founder could hardly have been aware of the final results of his doctrines.“ Gewiss, *Buddha* schien nicht viel anderes lehren zu wollen, als was ältere oder gleichzeitige *upanishad* auch lehrten, die in gleicher Weise die Werkheiligkeit und den Ceremoniendienst verwarfen und die *Veda* für ungenügend zur Erlangung des höchsten Gutes erklärten; vgl. Telang *Bhag.* Einl. S. 214. Das eigentliche Glaubensbekenntniss jener eben so toleranten wie hochgebildeten Zeit war vielmehr der Pantheismus, wie er sich klar und schön ausgesprochen findet in den älteren Stücken der *Bhagavadgītā*. Insofern diese deutlich genug vor den Veden warnt (acerrima his verbis inest Vedorum vituperatio Schlegel zu *Bhag.* 2, 42 oder 6, 26, 42 = 920 vgl. Muir S. T. III² 31. IV² 381), steht sie allerdings, wie Wilson vermuthete, in Beziehung zum Buddhismus, aber nicht in näherer als auch zu den *upanishad*. Es scheint, der Buddhismus hat nicht von vorneherein eine so schroffe Stellung gegen die Veden und gegen das Kastenwesen eingenommen; die Entwickelung der eigenen Principien zwang ihn erst mit der Zeit dazu. So hebt auch die *Bhagavadgītā* die Veden nicht auf, sie beseitigt nur die Ueberschätzung derselben, und das Kastenwesen will sie nicht beseitigen, sondern nur auf die moralische Pflicht basieren: ganz im Sinne der Anfänge des Buddhismus. Soweit war Friede möglich; erst als die Anhänger Buddha's die Autorität der Veden entschieden verwarfen und das Kastenwesen negierten, rüsteten sich die Brahmanen zum Kampfe um Sein oder Nichtsein. Sind es theologische und philosophische Fragen, welche diesen Krieg heraufbeschworen haben? „N'est-ce point plutôt l'influence que les

bouddhistes avaient prise sur les peuples et les rois, de manière à ruiner complétement l'influence des brahmanes?" Foucaux épisodes Einl. S. 29.

8. Zweitens aber dürfen wir vermuthen, dass während des Kampfes mit dem Buddhismus oder auch nach der völligen Niederwerfung desselben eine vollständige und gründliche Ausmerzung der buddhistischen Elemente in unserem Gedichte planmässig vorgenommen und Alles entfernt wurde, was nur von weitem an die Existenz des *Buddha* und seiner Lehre erinnerte. So kommt z. B. der Name des Geburtsortes des Religionsstifters, *Kapilavastu*, nicht nur im ganzen *Mahābhārata* nicht vor, sondern er scheint bis jetzt in keinem einzigen nicht buddhistischen Schriftwerke der Indischen Literatur nachgewiesen zu sein, daher noch Senart 1875 geneigt ist, den Namen allegorisch zu fassen, obwohl nach Köppen I 83 Chinesische Pilger die Ruinen von *Kapilavastu* beschrieben haben. Nicht nur der Buddhismus sondern auch das Andenken an ihn sollte vertilgt werden, nach dem Satze: „Wer den *Kṛshṇa* nicht ehrt, der soll unbekannt bleiben auch nach dem Tode" 2, 39, 9 = 1408. Dieser Ketzerhass spricht sich in der jetzigen Gestalt des *Mahābhārata* und der *Purāṇa* deutlich genug aus; nicht einmal den *Ghaṭotkaca* erlaubt *Kṛshṇa* zu betrauern, denn er habe Brahmanen und Opfer gehasst 7, 181, 27 = 8239; für alle Sünden gibt es Sühnung, nur wer Umgang pflegt mit Buddhisten und Ketzern, kann nicht entsühnt werden, sagt das *Bṛhannāradīyapurāṇa* Aufrecht cat. Bodl. 10a. Umsomehr mussten in einem allbeliebten und offenbar zur Lectüre der Laienwelt bestimmten Buche alle Erinnerungen an jene Zeit vertilgt werden; die Brahmanen wussten, dass heftige Polemik beim Leser Neugierde und Zweifel wachrufen kann, sie zogen es vor ganz zu schweigen über *Buddha* und sein Werk.

9. Der wichtigste Grund aber, warum wir bestimmt buddhistische Spuren im *Mahābhārata* nicht mehr in irgend erheblicher Menge nachweisen können, ist doch ein anderer. Wie schon oben bemerkt, war der Buddhismus, als die Brahmanen ihren Hauptangriff auf ihn richteten, bereits verderbt durch seine Vermengung mit dem Çivaismus. Konnten sich auch die Brah-

manen, als sie bei der Ueberarbeitung des *Mahābhārata* die ganze Partei des *Duryodhana* als Verbrecher hinstellen wollten, nicht entschliessen Beziehungen auf den verhassten *Buddha* stehn zu lassen, so verständigten sie sich doch dahin, alle Gegner des *Arjuna* als Çivaiten zu schildern. Was zunächst die Person des *Duryodhana* betrifft, so finden sich Stellen, in welchen nicht nur, wie in den früher schon besprochenen, negativ von seiner feindseligen Gesinnung gegen den *Kṛshṇa-Vishṇu*, sondern auch positiv von einer Beziehung und Hinneigung desselben zu *Çiva* die Rede ist. Dass die *Kaurava* zum Çivaismus neigen, diesen wichtigen Satz hat schon 1850 Weber Ind. Stud. I 206 ausgesprochen; über *Duryodhana* als Gegner des *Kṛshṇa-Vishṇu* spricht ausführlich Muir S. T. IV² 216—228. An einer Stelle heisst *Duryodhana* ein Gebilde des *Çiva* und der *Devī* 3, 252, 8 = 15162. An andern wird er mit den *Rākshasa* in Verbindung gebracht: die dem *Kṛshṇa* feindlichen Könige sind *Daitya, Dānava* und *Rākshasa* 6, 66, 10 = 2982, welche Menschengestalt angenommen haben; die Brüder des *Duryodhana* sind *Rākshasa* 15, 31, 10 = 852; ebenso seine Anhänger 3, 252, 23 = 15178. 18, 5, 28 = 174. Den Namen *Rākshasa* aber gaben *Rāmānuja* und die Anhänger dieses Apostels des Vischnuismus dem *Çiva*, Wheeler history Theil III Kap. VIII; ehe die Vischnuiten sich mit den Çivaiten versöhnten, war ihnen *Çiva*, der Schutzgott der buddhistischen Kirche, ein böser Geist. *Rākshasa* in Gestalt von Brahmanen kommen in der Schilderung des bösen Zeitalters *Kali* vor 19 *Bhav.* 4, 16 = 11186; zu 9, 64, 38 = 3619 bemerkt *Nilakaṇṭha*, jener *Cārvāka* sei ein *Rākshasa* in Brahmanengestalt gewesen. Vielleicht gehören hierher auch die Götterbilder des *Duryodhana*, wenn wir darunter Bilder des *Buddha* und des *Çiva* verstehn dürfen. Es hat zuerst Lassen I² 939 auf die Stelle 6, 112, 11 = 5208 hingewiesen, nach welcher die Götterbilder des *Duryodhana* weinen und zittern, tanzen und lachen. Auch 6, 2, 26 = 20 wird erzählt, dass vor dem Beginne des grossen Kampfes die Götterbilder des *Duryodhana* zittern, lachen, schwitzen, Blut speien, umfallen. Es ist unter allen Umständen merkwürdig, dass nur beim Könige der *Kaurava* Götzenbilder erwähnt werden. It

may be doubted if any allusion to image-worship occurs (im *Mahābhārata* und *Rāmāyaṇa*), sagt Wilson *Vish.* P. Einl. S. 4. Bei *Pāṇini* schon wird „das Leben vom Ertrage von Götzenbildern und der Verkauf derselben als etwas ganz Gewöhnliches vorausgesetzt" Weber Ind. Stud. V 149. Der späteste Theil des eigentlichen *Mahābhārāta,* das dreizehnte Buch, kennt ebenfalls die Verkäufer solcher Idole, die *devalaka* (13, 90, 14 = 4283 u. a.), und im Anhange wird unter den schlimmen Vorbedeutungen vor Beginn der Schlacht zwischen Göttern und Gegengöttern auch erwähnt, dass die Götzenbilder die Augen öffnen und schliessen, lachen und weinen, seufzen und Flammen ausspeien 19 *Bhav.* 46, 18 = 12800. — Noch viel deutlicher aber als *Duryodhana* stehn einige seiner Anhänger und Freunde in bestimmter Beziehung zu *Çiva* und zwar zu dem buddhistischen *Çiva*; in erster Linie *Açvatthāman,* der Sohn des *Droṇa.* Die Erzählung von der nächtlichen Rache des *Açvatthāman* zeigt uns am deutlichsten die tiefe Kluft, welche die ältere und jüngere Recension von einander trennt; der Charakter des priesterlichen Helden wird in beiden grundverschieden aufgefasst. Der vorhin schon besprochene Anhang, von 10, 10, 1 = 543 an, nennt ihn nur den sündhaften Verbrecher, als welchen alle Welt ihn kenne 10, 16, 9 = 731; die vorangehende Erzählung schildert ihn als tapfern Helden, der seiner Pflicht getreu den verrätherischen Mord seines Vaters rächt, ohne eine Wort des Tadels für sein Werk zu finden. Diese Beschreibung des nächtlichen Ueberfalles des Lagers der *Pāṇḍava* ist sehr lebendig gehalten und viele einzelne Züge sind hier aus dem alten Gedichte gerettet: so der Kampf der Eule mit den Krähen, welche Erzählung auf echt epische Weise das innerliche Reifen des Rachegedankens in einem äusserlichen Vorgange darstellt; das Gespräch des *Açvatthāman* mit seinen beiden Gefährten, welche auch jetzt noch an den alten Kriegsregeln festhalten wollen und das Morden von schlafenden und wehrlosen Feinden für Schande bringend erklären, während *Açvatthāman* darauf hinweist, jene hätten selbst die Brücke des Rechts hinter sich abgerissen 10, 5, 18 = 193 (also nochmals eine Erörterung über die beiden Principien, um welche sich die ganze Geschichte des Kam-

pfes, ihrer alten Anlage nach, dreht); ferner die nächtliche Fahrt des *Açvatthāman* zum Lager der Feinde, während die beiden Gefährten zögernd nachfolgen; dann die Schilderung, wie er leise über die Umfassung des Lagers springt, wie er den Mörder seines Vaters mit Fusstritten weckt und mit den Händen erwürgt; die sehr lebendige Beschreibung des entsetzlichen Blutbades, welches der immer seines Vaters gedenkende Held anrichtet, der, an allen Gliedern besudelt, Hand und Schwertgriff fest aneinander gekittet durch das geronnene Blut, kaum mehr aussieht wie ein Mensch, und des lähmenden Schreckens der Ueberfallenen, welche zitternd die Augen schliessen, um ohne Gegenwehr sich tödten zu lassen oder in toller Verwirrung über einander herfällen, blind vor Schreck und durch die Alles verdunkelnden Staubwolken, die von der blutgetränkten Erde aufsteigen. Dazu tollen wüthend gewordene Elephanten umher und zerstampfen die eigenen Herren, blutdürstige Dämonen eilen herbei, die beim Anblicke des vergossenen Blutes vor Freude brüllen, tanzen und schreien: das schmeckt gut, das schmeckt süss. Viele fliehen dem Thore zu, dort warten ihrer *Kṛpa* und *Kṛtavarman* und schlachten sie ab. Zuletzt wird das ganze Lager in Brand gesteckt, viele Feinde, die sich verborgen hatten, verlassen ihre Schlupfwinkel und werden unbarmherzig gemordet, selbst die, welche sich ergeben und um Gnade flehen. So endet das Morden und als mit der Morgendämmerung *Açvatthāman* das Lager verlässt, ist es wieder so stille wie am Abende vorher, da er es betrat. Die drei Helden eilen jubelnd zu *Duryodhana*, sie treffen ihn noch am Leben, er speit Blut und erwehrt sich nur mit Mühe der wilden Thiere, die auf sein Ende warten. Weinend wischen sie ihm das Blut von Mund und Händen und erzählen ihm von der gelungenen Rache. Gehe nun hin, sagt *Açvatthāman*, zu meinem Vater, grüsse und umarme ihn in meinem Namen und berichte ihm, dass er gerächt ist. Der König preist sich selig und den Göttern gleich: „lebet wohl, im Himmel sehen wir uns wieder"; damit stirbt er. Mit dem Tode und der Himmelfahrt des *Duryodhana* mochte das alte Gedicht in grossartigster Weise abschliessen; an letztere hat noch das jetzige *Mahābhārata* eine Erinnerung erhalten: am Schlusse trifft *Yudhishṭhira* den *Duryo-*

*dhana* im Himmel unter den Seligen an, seine eigenen Brüder aber in der Hölle; was dann freilich hintenach als Bethörung (Trugbild, *māyā*) erklärt wird. Dieses alte Stück enthält nun eine höchst merkwürdige Episode. Man beachte, dass *Açvatthāman* sein Rachewerk fast ohne Gehilfen ausübt. Die Vermuthung liegt sehr nahe, dass die alte Sage ihm einen der alten Götter als Helfer beigesellt habe, dessen Eingreifen dann wie durchweg zuerst von der Aufklärung gestrichen, späterhin aber unter dem Namen eines der neuen Götter wieder eingeführt wurde. Während des Rachewerkes selbst schreitet die entsetzliche Todesgöttin *Kālī* ihm zur Seite und wirft den anstürmenden oder um Gnade flehenden Kämpfern Schlingen um die Füsse 10, 8, 69 = 387; *Kālī* aber, die Gemahlin des *Çiva,* ist eine der jüngeren Gottheiten. Eine Andeutung der älteren Darstellung ist darin enthalten, dass erzählt wird, *Açvatthāman,* vor dem Lager der schlafenden Feinde stehend, habe das Schwierige seines Unternehmens gefühlt und überlegt, dass das Schicksal seine einzige Zuflucht sei 10, 6, 21 = 236. (Insoweit ist die Stelle echt; was aber weiter bemerkt wird, er habe es bereut den Rath seiner Freunde abgewiesen und den Mord von Schlafenden geplant zu haben, ist ein ungeschickter später Zusatz, denn dieser plötzliche Umschwung seiner Gesinnung ist unmotiviert und bleibt ganz ohne Folgen.) Nach dieser Ueberlegung, dass das Schicksal seine einzige Zuflucht sei, kann im alten Gedichte *Açvatthāman* sich nur an *Brahman* mit Bitte und Gebet gerichtet haben, denn *Brahman* ist in der altepischen Poesie das personificierte Schicksal. Man vergleiche den ganz ähnlichen Fall 1, 38, 3 = 1624. Dort sagt *Elāpatra,* der König des mit dem Untergange bedrohten Schlangenvolkes: nur beim Schicksale selbst können wir noch Zuflucht finden. Unter dem Schicksale aber, an das man sich wenden müsse, versteht er, wie der weitere Verlauf zeigt, den *Brahman,* die personificierte Moira der Griechen. Im alten Gedichte hat also wohl auch *Açvatthāman* sich an *Brahman* gewendet und auf dessen Befehl einer der alten Götter, etwa *Agni,* ihn begleitet und bei seinem Rachewerke unterstützt. Aber freilich, der Freund der Ketzer, der Feind der rechtgläubigen Vischnuverehrer, der kämpfende Brahmane durfte

späterhin nicht mehr in Verbindung mit *Brahman*, sein Werk nicht als ein von *Brahman* vorher bestimmtes Strafgericht erscheinen. Es musste ein anderer, und zwar ein schlimmer Gott an seine Stelle treten. Es ist *Çiva*, den er um Hilfe anruft, und dieser Gott erscheint ihm denn auch am Thore, eine furchtbare Gestalt, mit tausend Augen, langen Zähnen und einem Halsbande von Schlangen, zornigen Blickes und aus allen Poren Feuer sprühend. Ihn umgibt sein missgestaltes Gefolge, eine Menge wunderbarer Geschöpfe, kopflose, armlose, in Gestalt von Hunden, Ebern, Kamelen, Schakalen, mit Köpfen von Bären, Katzen, Krähen, Papageien, Affen, in den Händen Waffen und Musikinstrumente, singend und tanzend 10, 7, 13 = 263. Dies missgestalte Heer des *Çiva* (auch 7, 202, 19 = 9511 beschrieben) stammt aus der çivaitischen Dämonologie, erscheint aber auch im Buddhismus als Heer des Dämonen *Māra*, der den *Buddha* versuchte (geschildert bei Köppen I 88 II 136, bei Lefmann Gesch. d. alten Indiens 607). Nun recitiert *Açvatthāman* die Namen des Gottes und gelobt sich selbst ihm als Opfergabe, wenn er ihm helfe; der Gott möge das Opfer gnädig annehmen und seine Feinde wehrlos machen: das heisst denn doch, in unsere Sprache übersetzt, er verschreibt sich dem Teufel. Darauf erhebt sich vor *Çiva* ein Altar, auf diesem ein brennendes Feuer, in dieses tritt *Açvatthāman* mit erhobenen Armen. Jetzt erklärt *Çiva*, die Todesstunde der Sieger sei gekommen; er verleiht dem *Açvatthāman* ungemeine Körperstärke und schenkt ihm ein treffliches Schwert. Also ist es *Çiva*, der den älteren Vischnuiten so verhasste Gott, der Schutzherr des Buddismus, durch den die Rache die noch übrigen *Pāṇḍava* ereilt. Dass *Açvatthāman* den Erfolg nur der Hilfe des *Çiva* zu verdanken habe, wird auch an andern Stellen deutlich hervorgehoben; er steht durch Busse bei *Çiva* in hoher Gnade 7, 201, 91 = 9484. 9, 6, 14 = 306; er heisst *Rudraja* 15, 31, 10 = 852; weil er seine Zuflucht zu *Çiva* nahm, gelang ihm die Rache 10, 17, 6 = 765; nicht der Sohn des *Droṇa*, sondern *Çiva* hat jene That vollbracht 10, 18, 26 = 811; er ist eine Erscheinungsform des *Çiva* 1, 67, 73 = 2709. Der Ueberarbeitung war es penibel, dass der grosse Verbrecher *Açvatthāman* der Priestercaste

angehörte, aber man liess das Factum stehen als böses Beispiel buddhistischer Kastenverwirrung: die Aufhebung der Kastenunterschiede wird in dem oben genannten Gedichte *Çaṅkaravijaya* V. 5 und 22 dem Buddhismus ausdrücklich vorgeworfen. „*Buddha*, ein Krieger, hat die Pflichten seiner Kaste überschritten, er hat gelehrt und Geschenke angenommen" sagt *Kumārila bhaṭṭa* bei Muir S. T. I² 509. Dazu stimmt, dass fast alle Stellen im *Mahābhārata*, welche bezüglich des Kastenwesens weitherzigere Anschauungen bekunden, in Verbindung stehen mit dem Namen des *Çiva*, der auch hier Vertreter des Buddhismus ist. Die braven *Çūdra* will *Çiva* den Brahmanen gleichgestellt wissen 13, 143, 48 = 6612, denn nicht Abstammung noch Gelehrsamkeit macht den Brahmanen, sondern allein der Wandel (*vṛtta*). Dass gerade bei *Açvatthāman* besonders hervorgehoben wird, auch Leute der dritten Kaste seien seine Schüler und Freunde gewesen, ist schon oben bemerkt. — Ausser *Duryodhana* und *Açvatthāman* stehn noch manche andere Feinde der *Pāṇḍava* in direkter Beziehung zu *Çiva*. So wird von *Jayadratha* gesagt, er habe seine Siege über jene Partei der Gnade des *Çiva* zu verdanken 3, 272, 29 = 15805. 7, 42, 14 = 1754. — Ein Çivait aus der Zeit der Vermengung des Buddhismus mit dem Çivaismus ist ferner *Jarāsandha*, der König von *Magadha*. Albrecht Weber Ind. Stud. I 185 bemerkt, dass *Magadha* in den epischen Sagen als ein besonders glückliches und gerechtes Land erscheine, dass vielleicht hier der Grund zum Epos gelegt worden sei, dass die *māgadha* oder Minstrel aus dem südlichen Behar sich mit den Thaten der benachbarten Völker beschäftigten, dass der vierte Veda den Namen *Magadha* mit Hass nennt. Nun war aber *Magadha* ein Hauptsitz des Buddhismus, ein Lieblingsaufenthalt des Stifters selbst (vgl. Oldenberg Buddha S. 8. 145). Dass die 2, 21, 2 = 799 genannten Namen der Berge um *Rājagṛha*, der Hauptstadt von *Magadha*, theilweise buddhistische seien, bemerken Lassen II 79. Weber Ind. Stud. I 186 Lit. G.² 306. Von diesem *Jarāsandha* nun erzählt das *Mahābhārata*, er habe in *Magadha* ein Fest angeordnet zu Ehren einer *Rākshasī* mit Namen *Gṛhadevī*, welcher er in seiner Jugend das Leben zu danken hatte 2, 18, 2 = 730. Nun erinnere man sich,

dass der Name *Rākshasa* die Feinde des *Kṛshṇa-Vishṇu* und speciell die Çivaiten bezeichnete, dass der Çivaismus wurzelte im Dienste des Hausgottes und des genius loci, wie er bei den Eingeborenen hergebracht war. Ferner wird von *Jarāsandha* bemerkt, er sei ein heftiger Feind des *Kṛshṇa* gewesen 2, 19, 22 = 761, er habe sich Namen beigelegt, die nur dem *Vishṇu* zukämen, wie *Vāsudeva* und *Purushottama* 2, 14, 18 = 582. Seine ganze Kraft und seine Eroberungen aber hat er dem *Çiva* zu verdanken, dem zu Ehren er gebüsst hat 2, 14, 64 = 629; mit Hilfe des *Çiva* hat er viele Könige gefangen genommen, die er seinem Gotte als Menschenopfer darbringen will. Am Thore seiner Hauptstadt sind drei Trommeln, *bherī*, angebracht 2, 21, 16 = 812, wieder eine ganz buddhistische Sitte. Zuletzt wird *Jarāsandha* von *Arjuna*, *Bhīmasena* und *Kṛshṇa*, welche hier alle drei als verkleidete Brahmanen erscheinen, umgebracht. Diese Erzählung vom Falle des *Jarāsandha* ist zwar undeutlich und verworren genug, aber merkwürdiger Weise doch so gehalten, dass die Theilnahme des Lesers sich dem ehrlichen und friedliebenden *Jarāsandha* zuwenden muss, der in viel günstigerem Lichte dasteht als seine verkleideten und lügenhaften Gegner; wenn seine Freunde hervorheben, er sei unrechtmässig besiegt und getödtet worden 2, 37, 23 = 1360. 2, 42, 1 = 1474, so gibt die Erzählung selbst ihnen mit halben Worten Recht. Wir haben hier die ungeschickte Ueberarbeitung einer buddhistisch-çivaitischen Vorlage vor uns. — Betreffs des *Çiçupāla* ferner hat schon Lassen I[1] 874[2] 822 hervorgehoben, dass sein Kampf den Krieg des Vischnuismus mit dem Çivaismus symbolisiert; er ist ein Vorkämpfer des Çivaismus. Gegen das Recht und nur durch Heimtücke fällt er 2, 37, 23 = 1360. Denn er hat den *Kṛshṇa* gescholten, dieser ist ihm ein Kuhtödter, ein Weibertödter 2, 41, 16 = 1448, ein bloser Hirte 2, 44, 26 = 1541, ein Sclave und kein König 2, 45, 4 = 1564; er hat wie *Jarāsandha* die Namen des *Vishṇu* angenommen, *Vāsudeva* und *Purushottama* 2, 14, 18 = 582. Hundert Beleidigungen hat *Kṛshṇa*, d. i. der regenerierte und mit dem Vischnuismus verbundene Brahmanismus, von *Çiçupāla*, d. i. dem buddhistischen Çivaismus, sich gefallen lassen 2, 43, 24 = 1517; bei der

nächstfolgenden tödtet er ihn, denn die Zahl sei jetzt erfüllt 2, 45, 24 = 1583. Wie *Çiva* ist *Çiçupâla* dreiäugig ***tryaksha*** geboren 2, 43, 1 = 1494. Vgl. über ihn Weber Ind. Stud. I 432.

## Vierzehntes Kapitel.

## Das alte Mahâbhârata des Dichters.

Es wäre demnach unser Vorschlag der, die zweite Periode der Geschichte des *Mahābhārata*, die der künstlerischen Fixierung, durch einen (im alten Sinne des Wortes) buddhistischen Dichter am Hofe der *Açoka*-Könige und seiner allmählichen Erweiterung in buddhistisch-çivaitischen Kreisen, mit der Zeit um 250—200 v. Chr. beginnen zu lassen.

---

1. Wie gesagt, war das alte Gedicht, nach unserer Voraussetzung, die selbständige Arbeit eines Dichtergenius ersten Ranges, der aber den Stoff nicht erfand, sondern aus dem Bereiche der alten Sagen herübernahm. Das Herrscherhaus, dem er seine Dienste widmete, stand in irgend einer Beziehung zu der mythischen Dynastie des *Duryodhana*, in welchem es vielleicht seinen Stammvater verehrte, wie denn im Oriente neu aufkommende Dynastieen immer an ältere anzuknüpfen versuchen. Der religiöse Standpunkt des Dichters war ein gemässigt buddhistischer; er nahm aber das ganze Pantheon der altepischen Poesie in seine Dichtung herüber. Den Kern des Epos bildete der Kampf des *Duryodhana*; der Hauptheld war *Karṇa*. Das Gedicht begann mit dem Spiele, endete mit der Klage, dem nächtlichen Ueberfalle des *Açvatthāman* und dem Tode des *Duryodhana*. Die neuen Götter *Vishṇu* und *Çiva* waren dem Gedichte noch fremd; es galten noch die alten Götter ausschliesslich, *Karṇa* kennt und verehrt keinen Gott als die Sonne 3, 302, 4 = 16980 und ruft vor dem letzten Kampfe nur den *Sūrya* an 8, 36, 9 = 1678. Die feindliche Partei, die *Pāṇḍava*, waren noch nicht als Verwandte des *Duryodhana* dargestellt; die Hauptrolle auf ihrer Seite spielte der listenreiche *Kṛshṇa*. Wahrscheinlich hatte das Gedicht zahlreiche Episoden:

**noch jetzt machen manche derselben den Eindruck höchster Alterthümlichkeit (vgl. Hopkins Rul. C. S. 68: some of the latter bear the stamp of being older each as a whole than the time when they were inserted into the Epic).** Die ältesten Theile der *Bhagavadgītā* möchte ich unbedenklich dem alten Gedichte zuschreiben.

2. Konnte der Dichter der Versuchung widerstehn auch seiner eigenen Person in seinem Gedichte ein Denkmal zu setzen, etwa wie ein Maler in einem historischen Gemälde einem bescheiden in der Ecke stehenden Zuschauer die eigenen Züge leiht? Keiner würde sich besser dazu eignen als *Vidura*, der niedrig geborene Halbbruder des *Dhṛtarāshṭra* und des *Pāṇḍu*; *Vidura* ist eine Gestalt, die der Dichter selbst erschaffen hat; es ist wenigstens nicht unmöglich, dass er in diesem bescheidenen und friedliebenden Manne sich selbst der Nachwelt schildert; *Vidura* heisst *kavi* 2, 58, 15 = 2006, was Dichter bedeuten kann, aber freilich nicht muss; „höre meine Dichterstimme" sagt *Vidura* 2, 61, 4 = 2097. 2, 63, 7 = 2117.

3. Ob das Gedicht nach dem Tode des Dichters, noch ehe es den Brahmanen in die Hände fiel, Veränderungen und Zusätze erfuhr, lässt sich nicht entscheiden, es ist aber wahrscheinlich, dass dies althergebrachte Schicksal der epischen Poesie der Inder auch dem *Mahābhārata* von Anfang an nicht erspart blieb. Es kann wohl sein, dass das Gedicht bald von specifisch buddhistischen Sympathieen durchdrungen wurde, besonders aber dass, als die Vermengung des Buddhismus mit dem populären Çivaismus stattgefunden hatte, *Çiva* selbst seinen Einzug in das Gedicht feierte; um so mehr wäre es dann begreiflich, dass die Umarbeiter späterhin für *Arjuna* und seine Brüder Partei nehmen, den *Duryodhana* aber und seine Anhänger als Ketzer und Verbrecher darstellen mussten.

4. Für die ersten beiden Jahrhunderte vor Christi Geburt und eine unbestimmte Zeit nach Beginn unserer Aera dürften wir uns also um Erwähnungen unseres Gedichtes in seiner alten Form umsehen. Hier ist nun ehrlich der Mangel jeder Erwähnung eines buddhistischen *Mahābhārata* zu constatieren. Allein, wie wenig erfahren wir überhaupt von *Buddha* und dem Buddhismus aus der brahmanischen Sanskritliteratur! Buddhistische Frag-

mente aus dem *Mahābhārata* in Tibetanischer Sprache sollen erhalten sein Köppen II 281, aber wir wissen nichts von ihrer Beschaffenheit. Die kurzen Notizen älterer Sanskritwerke helfen uns auch nicht. Die Erwähnung des Namens *Mahābhārata* in einer Formel bei *Āçvalāyana* hilft uns nicht weiter; der Name ist in einer andern Formulierung weggelassen; zudem ist das Zeitalter des *Āçvalāyana* selbst ungewiss. Die Stellen aus *Pāṇini,* welche hier in Frage kommen, entscheiden nichts gegen oder für die Möglichkeit, dass er unser Gedicht noch in seiner ältesten Gestalt kannte, was freilich nicht möglich wäre, wenn *Pāṇini* schon um 350 v. Chr. angesetzt werden müsste und der Ansatz für unser Gedicht (250—200 v. Chr.) richtig wäre. Auch die Citate des *Patanjali,* der jetzt um 150 v. Chr. angesetzt wird, geben keine Entscheidung; eines seiner Beispiele: *dharmeṇa sma Kuravo yudhyante* scheint mir anzudeuten, dass er den Standpunct des alten Gedichtes theilte: die *Kuru* kämpften gerecht, ergänze: nicht aber die *Pāṇḍava.* Der bekannte Bericht des Dio Chrysostomos stellt die Partei der Besiegten in den Vordergrund.

## Fünfzehntes Kapitel.

## Die erste brahmanische Umarbeitung.

Bald nach dem Beginne des grossen Kampfes zwischen Brahmanismus und Buddhismus arbeiteten die Brahmanen das Gedicht für ihre Zwecke um und stellten dem alten Gedichte eine neue rechtgläubige Redaction desselben entgegen. Diese unterschied sich von der alten durch die Verherrlichung der *Pāṇḍava* und Herabsetzung der *Kaurava,* durch die Aufnahme des *Vishṇu* und die Vergottung des *Kṛshṇa,* durch Betonung des orthodoxen Brahmanismus. Dem *Çiva* stand diese erste brahmanische Redaction noch feindselig gegenüber.

---

1. Die *Pāṇḍava* (d. h. die fünf Brüder, aber wohl nicht ihr Vater *Pāṇḍu*) gehören schon der alten Sage an und spielten im ursprünglichen *Mahābhārata* eine Hauptrolle. In der Umar-

beitung erscheinen sie als Vettern der Häupter der Gegenpartei. Im alten Gedichte waren sie schwerlich mit ihren Feinden verwandt; sie wurden in die alte Dynastie erst eingereiht an einem Orte und zu einer Zeit, da sie das herrschende Königshaus waren. Dass sie nicht zur alten Dynastie gehörten, geht meines Erachtens unwidersprechlich hervor aus der bei ihnen herrschenden Sitte der Polyandrie; in Hinsicht auf diese beruft sich *Yudhishṭhira* ausdrücklich auf das Beispiel seiner Ahnen. Es beruhen die *Pāṇḍava* auf alter Ueberlieferung (ex populari fabula sumpti Sörensen S. 361), ebenso die bei ihnen herrschende und dem Erzähler so lästig aufstossende Polyandrie, welche ja andernfalls der Ueberarbeiter leicht hätte tilgen können. Ueber die *Pāṇḍava* als Volk vgl. Lassen II 872. 879 und ganz besonders Weber Ind. Stud. II. 402—404. Durch Weber erfahren wir, dass die *Pāṇḍava* in verschiedenen Gegenden Indiens als Herrscher erscheinen bis in das zweite Jahrhundert nach Christus, und dass sie von den nördlichen Buddhisten als räuberisches Gebirgsvolk geschildert werden. Demnach sahen die Buddhisten in den *Pāṇḍava* Feinde und Räuber, also waren letztere keine Buddhisten; sie gehörten wohl dem damals aufkommenden Dienste des *Kṛshṇa*-*Vāsudeva* an. Die nördlichen Buddhisten stehn also dem *Pāṇḍava* gegenüber ganz auf dem Standpuncte des alten Gedichtes. Gehören aber die fünf Brüder und ihre Bezeichnung als *Pāṇḍava* schon der alten Sage und dem alten Gedichte an, so steht es doch wahrscheinlich anders mit ihrem Vater *Pāṇḍu*. Dieser Name und die ihn tragende Persönlichkeit wurde erst von den Ueberarbeitern erfunden, „wir sind zu dem Schlusse gedrängt, dass die *Pāṇḍava* früher existierten als ihr Vater *Pāṇḍu*“ (Ludwig myth. Element S. 9). Der Name *Pāṇḍu* (als Eigenname) wird nirgends in den *brāhmaṇa* erwähnt, Weber Ind. Stud. I 206 II 402, auch sonst nur in Werken, die eingestandenermassen aus dem *Mahābhārata* geschöpft haben, wie das *Mārkaṇḍeyapurāṇa* (Monier Williams Indian wisdom S. 495); was von ihm erzählt wird, ist den Angaben über *Vicitravīrya* nachgebildet: beide sterben jung und hinterlassen zwei Wittwen. Aehnlich ist vielleicht auch der blinde *Dhṛtarāshṭra* nur eine Wiederholung des aussätzigen *Citrāṅgada*;

eine ganze Generation wurde eingeschoben, um die *Pāṇḍava* in die Genealogie der alten *Kuru* eingliedern zu können. Dies muss zu einer Zeit geschehen sein, da die *Pāṇḍava* die herrschende Dynastie in einem Theile Indiens waren (vgl. Weber Ind. Stud. II 402), und dieser Einschub muss sehr frühe vorgenommen worden sein, vielleicht noch vor der übrigen Umarbeitung, da schon Patanjali den *Nakula* als einen *Kaurava* kennt. Da man übrigens von *Pāṇḍu* nichts zu erzählen wusste, liess man ihn bald, gleich nach der Geburt seiner Söhne, sterben. Die Namen der letzteren aber gehören schon den ältesten Gestaltungen des Gedichtes an, jedoch nicht als Söhne des *Pāṇḍu*, vielleicht nicht einmal durchweg als Brüder. „Es kann als gewiss angenommen werden, dass das Epos im Interesse einer Königsfamilie in die Gestalt umgearbeitet wurde, in der wir es vor uns haben" (Ludwig a. a. O. S. 9); dieses Königsgeschlecht wird sich zu den *Pāṇḍava* gerechnet haben (sub rege quodam Panduida Sörensen S. 361, der aber nicht vom überarbeiteten, sondern vom alten Gedichte spricht) und seinen Ursprung auf *Arjuna* zurückgeführt haben. Denn es war zwar die alte Idee, durch den *Bhārata*-Krieg seien die alten Königsgeschlechter ausgestorben, wie die Griechischen durch den Trojanerkrieg; noch im *Matsyapurāṇa* wird diese Vorstellung ausgesprochen; dort wird *Brahman* als Mensch geboren, um neue Dynastieen zu gründen (Aufrecht cat. Bodl. 39a). So sagt auch unser Gedicht von den *Pancāla*, sie seien fast ganz ausgerottet, *Droṇa* und *Açvatthāman* hätten den ganzen Stamm vertilgt und aus der Königsfamilie seien keine mehr vorhanden, nur die Kunde von ihnen sei noch übrig 15, 36, 32 = 988; nicht besser stehe es mit den *Cedi* und *Matsya*. Ebenso wird im *Mausalaparvan* gründlich mit den *Yādava* aufgeräumt; weil aber manche Völker am Ganges und im Dekhan sich späterhin als Abkömmlinge der alten *Yādava* ausgaben, muss *Vajra*, ein Urenkel des *Kṛshṇa*, einen Ueberrest der *Yādava* nach *Indraprastha* geführt haben 17, 1, 9 = 9 vgl. Wilson *Vish.* P. V 150. Von den *Kaurava*, deren Untergang das ganze Gedicht hindurch prophezeit wird, kann dies die Ueberarbeitung nicht zugeben; *Yudhishṭhira* herrscht im *Çāntiparvan* und in den folgenden Büchern nach wie vor

über ein grosses bevölkertes Reich, der Stamm der *Kaurava* wird erhalten durch den nachgeborenen Sohn des *Abhimanyu*, den *Parikshit*, der todt zur Welt kommt, aber durch die Allmacht des *Kṛshṇa* wieder belebt wird. Von diesem *Parikshit* nun, vermuthe ich, leiteten die späteren *Pāṇḍava*-Könige ihre Abkunft ab und so arbeiteten politische und religiöse Interessen an der Umgestaltung des *Mahābhārata*.

2. Die das Gedicht beherrschenden religiösen Ideen erlitten eine völlige Umwälzung durch die Einführung des Vishnuismus. Die Stämme der *Andhaka, Vṛshṇi, Sātvata* verehrten den *Vāsudeva*, wahrscheinlich einen vergötterten Stammheros; perhaps it is possible that *Vāsudeva* was a famous prince of the *Sātvata* race and on his dead was deified and worshipped by his clan, R. G. Bhandarkar report 1883—1884 S. 74. An dessen Dienst schloss sich eine Religion, die weithin über Indien eindrang, eine Religion der Krieger (ebendas.), die von den Thaten ihres Gottes viel zu erzählen wusste; seine Abenteuer tragen durchaus nicht den Typus der alten Heldensage, *Vāsudeva* ist kein ritterlicher Kämpe, er zeigt mehr Schlauheit und Hinterlist als eigentliche Tapferkeit, er selbst wie seine Verwandten und das ihm folgende streitbare Hirtenvolk haben einen starken Hang zu Trunkenheit und Wohlleben, zu Spiel und sinnlicher Liebe. Wir haben hier kein streng brahmanisches Volk und keine brahmanische Religion vor uns; die Stämme, die den *Vāsudeva* verehrten, die *Yādava*, gehören nicht zum Volk der Mitte, ihr Stammvater *Yadu* wird, in der sehr alten Sage von *Yayāti*, von diesem seinem Vater verflucht und enterbt. Als aber die Brahmanen sich um Bundesgenossen für den grossen Kampf gegen die Buddhisten umsahen, mussten sie die Verehrer des *Vāsudeva* für sich zu gewinnen suchen. Sie erreichten dies durch eine Verschmelzung des *Vāsudeva* mit dem in der brahmanischen Welt mittlerweile emporgekommenen *Nārāyaṇa*, dem Gotte des Urwassers, des Schöpfungswassers (Weber Ind. Stud. IX 2), einer etwas älteren Gestalt des *Vishṇu*. Noch im *Çāntiparvan* ist *Nārāyaṇa* noch nicht ganz gleich mit *Vishṇu*, ersterer emaniert aus letzterem; wie in der *Nārāyaṇīya-upanishad*. Die Zeit der Redaction unseres

Gedichtes setzt einen ganz besondern Flor des *Nārāyaṇa*-Dienstes voraus. (Beide Sätze aus Weber Lit. G.[2] 184.) Im *Brahmavaivartapurāṇa* ist *Nārāyaṇa* die erste Schöpfung des *Brahman*, *Vishṇu* die letzte, Aufrecht bibl. Bodl. S. 21. Beide, *Vāsudeva* und *Nārāyaṇa*, vermengten sich dann weiter mit *Vishṇu*, einem alten schon im *Veda* nicht unbedeutenden Sonnengotte, der nun durch seine Verbündung mit dem populären *Vāsudeva* und dem pantheistischen *Nārāyaṇa* zum obersten Gott erhoben wurde, wie das auch die Griechen mit einem ihrer unbedeutendsten Götter, mit Pan, einer falschen Etymologie zu liebe einmal wenigstens versucht haben, während in der *brāhmana*-Literatur *Vishṇu* noch keinerlei Anspruch auf diese hohe Stellung hat. Noch wichtiger aber war für die Gestaltung des Epos die verhängnissvolle Identificierung des epischen *Kṛshṇa* mit dem kriegerischen *Vāsudeva* der *Yādava*. Den vier Veden ist ein göttliches Wesen mit Namen *Kṛshṇa* noch gänzlich unbekannt. Das Epos kannte einen *Kṛshṇa*, dem eine sehr bedeutende Rolle zugetheilt war, einen mit den *Pāṇḍava* verbundenen Anführer eines Hirtenvolkes, der jedoch nicht als Krieger auftritt (er kämpft niemals mit, er lenkt nur den Wagen des *Arjuna*), sondern als ränkevoller Politiker, dessen treulose und den alten Begriffen von ritterlicher Ehre widersprechende Rathschläge die *Pāṇḍava* ausführen und dadurch zum Siege gelangen. Nun war aber *Kṛshṇa* auch einer der vielen Namen des *Vāsudeva* der *Yādava*, welchen die Brahmanen aus mehr politischen als religiösen Gründen mit ihrem durch die Veden legitimierten *Vishṇu* identificiert hatten. So geschah nun der für das *Mahābhārata* entscheidende verhängnissvolle Schritt: der Intriguant des Stückes wurde zum Helden, ja zum Gotte erhoben, *Kṛshṇa* mit *Vāsudeva* und *Vishṇu* für identisch erklärt. Die Folge war eine totale Umarbeitung des Gedichtes, welche die alte Anlage desselben geradezu auf den Kopf stellte.

3. Indem so vollständig neue Ideen in das Gedicht eindrangen, andererseits aber die alte Erzählung in ihren Grundzügen im Gedächtniss der Mitwelt doch zu fest sich behauptete, als dass sie geradezu hätte aufgegeben werden können, konnte es nicht fehlen, dass verschiedene Ansichten über *Kṛshṇa-Vishṇu* nach

und neben einander in unserem Gedichte zur Geltung kamen. Bald ist *Kṛshṇa* ein blosser Mensch, bald eine Verkörperung des *Vishṇu*, bald *Vishṇu* selbst. Letzterer hat an den meisten Stellen die Suprematie bereits erreicht, an andern ist er noch den alten Göttern, dem *Indra* und dem *Brahman*, deutlich untergeordnet. Vgl. Wilson *Vish.* P. Einl. S. 15: „In other places, the divine nature of *Kṛshṇa* is less decidedly affirmed; in some, it is disputed, or denied; and, in most of the situations in which he is exhibited in action, it is as a prince and warrior, not as a divinity. He exercises no superhuman faculties in the defence of himself or his friends, or in the defeat and destruction of his foes.“ Noch in der jetzigen Redaction des Gedichtes wird die Vergottung des *Kṛshṇa* dem Leser mit einer gewissen Vorsicht allmählich plausibel gemacht; zuerst tritt er als bloser Mensch auf, dann wird er seit 1, 224, 8 = 8160 für identisch mit *Nārāyaṇa* erklärt (darüber muss *Brahman* den *Agni* belehren, dem es offenbar neu ist), dann entdeckt *Indra* 3, 47, 13 = 1891, dass *Nārāyaṇa* derselbe sei wie *Vishṇu*. Beide Namen, *Nārāyaṇa* und *Vishṇu*, werden abwechselnd gebraucht zur Bezeichnung desselben Gottes 3, 101, 9 = 8722 u. a. Dass die Suprematie des *Vishṇu* eine neue Idee war, welcher die Zeitgenossen nur langsam und zögernd sich anbequemten, das beweisen die gleichsam ihn einführenden und vorstellenden Reden der alten Götter über ihn und die Bemerkungen über schlechte Menschen, welche an die Gottheit des *Vishṇu* nicht glauben wollen. So fragen 6, 66, 3 = 2975 die erstaunten Götter den *Brahman*, was das für ein Gott sei, den er eben angebetet habe, und *Brahman* belehrt sie ausführlich über Person und Wesen des *Vishṇu*. (Vgl. meinen Aufsatz über *Brahman* in ZDMG XXXVIII S. 200—203). Ueber Menschen, welche die Gottheit des *Vishṇu* leugnen, wird an vielen Stellen geklagt, besonders 6, 66, 18 = 2990 ist viel von solchen die Rede; solchen wird mit Untergang und Verderben gedroht 7, 11, 41 = 422. Der auf diese Weise zum obersten Gotte erhobene *Vishṇu* des Epos ist weit verschieden von dem der alten Hymnendichter, „le *Vishṇu* des *Vēdas* n'est en aucune manière le *Vishṇu* des mythographes“ Burnouf Bh. P. III Einl. S. 22.

4. Mit dem Hervortreten des *Vishṇu* und des um ihn sich sammelnden Götterkreises war nothwendig verbunden eine Zurücksetzung der alten Götter, eine theils geflissentliche theils zufällige Gleichgiltigkeit gegen die alten mythologischen Sagenstoffe. Die alten Götter traten vor dem Glanze des *Vishṇu* in den Hintergrund, ihre Thaten wurden auf *Vishṇu* übertragen, der „mit *Indra* und *Brahman* spielt wie das Kind mit der Puppe" 3, 12, 54 = 314. Der einzige *Indra* wird, von allen alten Göttern, im *Mahābhārata* noch mit einiger Aufmerksamkeit und Ausführlichkeit behandelt, die andern fast nur, wenn sie mit *Indra* in Verbindung auftreten, oder wenn ihr Eingreifen zur Handlung des alten Gedichtes wesentlich gehört. So erfahren wir von *Sūrya* fast nur durch die Geschichte des *Karṇa*, den *Agni* lernen wir fast ausschliesslich als Freund und Waffengefährten des *Indra* kennen, die Nennung des *Varuṇa* wird mit sichtlicher Aengstlichkeit vermieden. Aber auch *Indra* hat durch *Vishṇu* verloren, dessen Einmengung besonders die Erzählung der Kämpfe des *Indra* mit *Vṛtra* und den andern *Asura* verdorben hat.

5. Verdorben wurde bei der ersten brahmanischen Redaction das Gedicht durch die Bevorzugung der *Pāṇḍava*, zunächst des *Arjuna*, des treuen Freundes des vergötterten *Kṛshṇa*, des Stammvaters der rechtgläubigen *Pāṇḍava*-Dynastie, dann aber auch seiner Brüder, Verwandte und Freunde. Die fünf Brüder wurden als vollständige Ideale brahmanischer Könige und Priesterknechte dargestellt, *Arjuna* dem brahmanischen *Rāma* (dem Sohne des *Daçaratha*) möglichst genähert, *Kṛshṇa*, auch wo er nur als Mensch auftritt, als Tugendbild dargestellt und seine Schlechtigkeit durch gewaltsame Sophistik beschönigt. Besonders der älteste der Brüder, *Yudhishṭhira*, ist ein König nach dem Herzen Gottes d. h. der Brahmanen. Seine Kenntniss der heiligen Schriften, der *Veda*, wird überall hervorgehoben und selbst von seinen Feinden anerkannt, so von *Duryodhana* 5, 160, 43 = 5449, von *Karṇa* 8, 49, 54 = 2354. Besonders geflissentlich betont wird seine Freigebigkeit gegen Brahmanen, die erste Pflicht die den Königen eingeprägt wurde; er schenkt ihnen bei jeder passenden Gelegenheit Tausende von Kühen, auch bei unpassender, wie da er im dichten

Walde als hilfloser Verbannter lebt 3, 23, 2, = 904. Ferner wird bei jedem Anlasse versichert, er sei höchst gerecht gewesen, obwohl er gerade von dieser Tugend keine Proben gibt; er heisst geradezu *Dharma* 3, 23, 8 = 910. Hervorgehoben wird seine Hochherzigkeit (hochherzig wie *Yudhishṭhira* heisst es noch in *Jaina*-Schriften, Weber Ind. St. XV 442); so beschliesst er kurzweg den *Karṇa* 7, 184, 1 = 8362 oder den *Duryodhana* 8, 29, 33 = 1201 zu tödten und unterlässt es nur, weil seine Freunde, im erstern Falle *Vyāsa*, im zweiten *Bhīmasena*, ihm abrathen. Im alten Gedichte ist er vielmehr kleinmüthig und kleindenkend. Die Ueberarbeiter setzten ihn in Beziehung und Verbindung mit einem alten schon in den *upanishad* vorkommenden Könige *Ajātaçatru*, dessen Namen *Yudhishṭhira* erhält; dies geschah wohl in der Absicht sein Bild zu verbessern. Im Gedichte wie es jetzt vorliegt passen die lobenden Schilderungen des ältesten *Pāṇḍava* nicht zu den Thaten, die von ihm erzählt werden. Die Rohheiten des *Bhīmasena* werden zwar berichtet, aber entschuldigt; wenn er dem *Duryodhana* im Keulenkampfe, gegen die Regel, die Hüfte zermalmt, so wird dies damit entschuldigt, er habe seinen 2, 71, 14 = 2393 geleisteten Schwur doch halten müssen, und dieser Schwur, der dem alten Gedichte angehört, wurde durch eine dem *Duryodhana* aufgebürdete Gemeinheit motiviert. Auch *Arjuna* wurde möglichst verherrlicht. Allem Anscheine nach stellte ihn schon das alte Gedicht als tapfern Krieger hin, besonders dem *Yudhishṭhira* gegenüber, dessen Feigheit er in harten Worten tadelt; das Gedicht schildert in ihm einen edlen aber schwachen Charakter, der durch die Sophismen des *Kṛshṇa* zu Thaten überredet wird, die er selbst nicht billigen kann. Als Freund des Gottes *Kṛshṇa* muss er ein Ideal eines brahmanischen Helden sein, er darf also nicht z. B. die Schuld auf sich laden, seinen Grossvater und Lehrer *Bhīshma* getödtet zu haben; aber doch soll ihm der Ruhm andererseits nicht geschmälert werden, den gefährlichsten Feind seiner Partei zu besiegen. Daher das geradezu komische Winden und Drehen, mit welchem das jetzige Gedicht in einem Athem erklärt, *Arjuna* habe den *Bhīshma* nicht getödtet, und tausend Entschuldigungen dafür vorbringt, dass er ihn ge-

tödtet habe; vgl. meinen *Arjuna* S. 28—30. Auch die Vergottung des *Arjuna* begann schon in dieser ersten Ueberarbeitung. Der alte Gott *Nārāyaṇa*, ein ursprünglich nicht brahmanisches Gebilde (denn er d. h. seine Anhänger verehren nicht den Weltenschöpfer *Brahman* 5, 49, 2 = 1918), wurde („verhältnissmässig früh" Weber Ind. Stud. IX 2) mit *Vishṇu* und damit späterhin auch mit *Kṛshṇa* identificiert; nun schuf man dem *Nārāyaṇa* einen Doppelgänger, den *Nara* (beide bilden ein einziges zweigetheiltes Ganze 5, 49, 5 = 1921) und machte den *Arjuna* zu einer Verkörperung dieses *Nara* 3, 41, 18 = 1681. Verdarb schon diese Verbindung mit *Kṛshṇa* das menschliche Bild des *Arjuna*, so verblasste dieses noch mehr durch seine Parallelisierung mit *Rāma* dem Sohne des *Daçaratha*. Denn das brahmanische *Rāmāyaṇa* scheint wirklich etwas älter zu sein als das umgearbeitete *Mahābhārata*. Als die Brahmanen, besorgt um die Vorrechte ihrer Kaste und um die Autorität der Veden, welche ja ihre „magna charta" (wie Haug Brahma S. 13 das *Purushasūkta* nennt) enthielt, sich zum Kampfe gegen den Buddhismus rüsteten, entstand die Frage für sie, wie sie sich der vorhandenen buddhistischen Literatur gegenüber verhalten wollten. Ein grosser Theil derselben wurde ohne Zweifel von vorne herein dem Untergange geweiht und diese Bestimmung auch späterhin im Verlaufe der Zeit durchgeführt. Die so beliebte epische Poesie liess sich nicht so kurzer Hand abthun. Es ist wohl denkbar, dass mit Hilfe eines gläubigen und begabten Dichters der Versuch gemacht wurde, das *Mahābhārata* durch ein neues, aber auf Grund der alten epischen Ueberlieferung aufbauendes, rein brahmanisches Heldengedicht zu ersetzen. Einem solchen Versuche hätten wir das *Rāmāyaṇa* zu verdanken, das allein nicht dem *Vyāsa* d. i. dem Diaskeuasten zugeschrieben wird, wie die ganze übrige ältere epische Poesie. Späterhin sah man sich doch genöthigt, auch das lebenskräftige *Mahābhārata* in brahmanischem Sinne umzubilden; einzelne Züge und Thaten des *Rāma* wurden auf *Arjuna* übertragen und daraus liesse sich die von Ernst Windisch (Lit. C. Bl. 1879 N. 52 Sp. 1708) bemerkte auffallende Aehnlichkeit in der Zeichnung beider Helden erklären. So bald von der Verbindung mit *Kṛshṇa*, bald von der Gleich-

stellung mit *Rāma* beeinflusst, erhält die Zeichnung des *Arjuna* etwas Unbestimmtes und Nebelhaftes (Weber: „völlige Vermischung historischer und mythologischer Sagen" Ind. Stfn. II 73, „keine geschichtliche Person, sondern ein mythologisches Wesen" Ind. Stud. I 12). Er ist und bleibt eine der misslichsten Erscheinungen in jeder Untersuchung über das *Mahābhārata.* — An seinen jüngeren Brüdern *Sahadeva* und *Nakula* wurde nicht viel geändert, wie es scheint waren sie schon in der Vorlage mit einer gewissen Vorliebe geschildert. Um so durchgreifender war die Umbildung, welcher die Darstellung und Auffassung des *Kṛshṇa* sich zu unterziehen hatte. Viele Züge des alten Gedichtes blieben hier unvermittelt neben der späteren Vergötterung stehen. Dass der *Kṛshṇa* des *Mahābhārata* nicht der des *Harivaṁça* und der *Purāṇa* sein kann, wenngleich beide später zusammenfielen, das erklärt auch Wilson *Vish.* P. Einl. S. 109: „He is conspicuously prominent in the *Mahābhārata,* but very contradictorily described there. — — There are, however, no descriptions, in the *Mahābhārata,* of his juvenile frolics, of his sports in *Vṛndāvana,* his pastimes with the cow-boys, or even his destruction of the Asuras sent to kill him." Im *Harivaṁça* und im *Vishṇupurāṇa* ist sein Charakter keineswegs göttlich; Rammohun Roy (translation of several principal books of the Veds, London 1832 S. 187) klagt sehr beweglich über the debauchery of *Kṛshṇa,* and his gross sensuality, and that of his fellow deities; die Weibersucht des *Kṛshṇa,* die Trunksucht seines Bruders *Rāma* (vgl. *Vish.* P. Wilson V 66; auch im *Mahābhārata* 1, 219, 7 = 7912 *kshība* genannt, was *Nīlakaṇṭha* mit *madhumatta* erklärt) und seines ganzen Volkes (vgl. das Buch 16) sind bekannte Züge, die aus einer Zeit stammen, da *Kṛshṇa* noch der vergötterte Stammesheros eines thatkräftigen, aber rohen und sinnlichen Hirtenvolkes war, keineswegs aber sich zur Personifizierung der pantheistischen Allseele aufgeschwungen hatte. Der *Kṛshṇa* des alten *Mahābhārata* zeigt gerade diese Fehler nicht, seine Feinde hätten sonst nicht ermangelt sie ihm vorzuwerfen; dafür ist er Sophist und treuloser Politiker, und es ist schwer zu sagen wer der Moral des Indischen Volkes grösseren Schaden zugefügt habe, der göttliche Sophist *Kṛshṇa* oder der

göttliche Wüstling *Kṛshṇa*. Auf die Liebschaften des *Kṛshṇa* darf man sich nicht berufen, sagt warnend *Çrīdharasvāmin*, denn quod licet Jovi non licet bovi („those who without such divine character act in the same way are to be considered sinners" Muir S. T. IV² 53). Ferner erscheint, im alten *Mahābhārata*, *Kṛshṇa* nirgends als König, sondern durchweg in dienender Stellung, *dāsam arājānam* nennen ihn seine Feinde 2, 45, 9 = 1564. Im *Purāṇa* ist er jedenfalls das Haupt und der Führer eines grossen Volkes, wenn auch der Titel *rājan*, in Folge des Fluches des *Yayāti*, den Fürsten der *Yādava* versagt ist (vgl. *Vish.* P. Wilson V 45. 131); daher in dem späten *Harivaṁça* ein Kapitel über die Königsweihe des *Kṛshṇa* eingefügt ist. Noch im *Brahmavaivartapurāṇa* ist er nach der einen Version zwar der Sohn des *Vasudeva* und der *Devakī*, nach der andern aber der wirkliche Sohn des Hirten *Nanda* und der Hirtin *Yaçodā* Windisch Legende von *Kṛshṇa* S. 444. 445. Auch die Stellung, welche *Kṛshṇa* seinem Volke gegenüber einnimmt, ist in beiden Werken nicht die gleiche. Im *Mahābhārata* ist er mit seinen Leuten, die hier *Nārāyaṇa* heissen, verfeindet; sie stehn auf Seiten des *Duryodhana*; auch sein Bruder *Rāma* wendet sich von ihm ab, der seit dem Raube der *Subhadrā* den *Arjuna* hasst. Aber im *Purāṇa* und im *Harivaṁça* steht er an der Spitze seines Volkes, der *Yādava*; doch fehlt es auch hier nicht an gelegentlichen Zerwürfnissen mit *Rāma* (vgl. Wilson *Vish.* P. IV 83). Ferner sind die Thaten des *Kṛishṇa* ganz andere im *Mahābhārata* als im *Purāṇa*. Das alte Epos kennt ihn nur in seinem Verhältnisse zu den *Pāṇḍava*; die häufig eingestreuten Anspielungen auf seine Verwandten und Kinder, auf seine Stadt *Dvārakā* u. s. w. sind später eingefügt, noch später seine Vergottung (vgl. Wilson *Vish.* P. IV 246). Im *Mahābhārata* zeigt sich *Kṛshṇa* niemals als Krieger (auch hier von späteren Episoden abgesehen), er tritt nur als Wagenlenker und als Berather auf; im *Purāṇa* kämpft er, aber nicht immer ehrenvoll und glücklich; so flieht er vor *Jarāsandha* und vor *Kālayavana* (das *Vishṇupurāṇa* entschuldigt ihn mit seiner weisen Vorsicht V 56 Wilson).

6. Hand in Hand mit der Beschönigung der *Pāṇḍava* ging

die systematische Herabsetzung der *Kaurava.* Besonders wird *Duryodhana* misshandelt. Register seiner Unthaten sind sehr häufig, z. B. 9, 56, 30 = 3158 und 9, 61, 39 = 3427; ausser einigen Knabenthaten, welche ihm die gänzlich neu erfundene Kindergeschichte des ersten Buches aufbürdet, wird ihm zur Last gelegt der Betrug beim Spiele, die Misshandlung der *Kṛshṇa,* die Verbannung der *Pāṇḍava,* der Ueberfall in *Virāṭa,* die Vorenthaltung des Erbgutes der *Pāṇḍava,* der Tod des *Abhimanyu,* ja sogar der Fall des *Bhīshma.* Er selbst muss sagen, dass er sein Königreich darum gäbe, könnte er den *Arjuna* und den *Bhīmasena* sammt der *Kṛshṇa* leiden sehen 3, 238, 8 = 14803. Mit berechneter Bosheit werden die ungünstigen Urtheile über ihn seinen Verwandten und Freunden in den Mund gelegt, besonders seinem alten blinden Vater *Dhṛtarāshṭra,* der sich sehr wegwerfend über seinen Sohn äussern muss. So spricht er in seiner Friedensrede 5, 22, 1 = 645 ganz zu Gunsten des *Yudhishṭhira,* überhäuft diesen und seine Brüder mit Lobsprüchen und erklärt, er habe sie stets gerecht gefunden, nennt den *Kṛshṇa,* den gefährlichsten Feind seines Sohnes, geradezu *Vishṇu,* den *Duryodhana* aber und den *Karṇa* überhäuft er mit Vorwürfen. Aehnlich äussert er sich noch an vielen andern Stellen. An andern dagegen wird ihm gerade das Gegentheil vorgeworfen, eine zu grosse Zärtlichkeit und Vorliebe für *Duryodhana,* z. B. 5, 26, 15 = 732. 5, 32, 17. 29 = 955. 967. 5, 72, 12 = 2592; und gerade bei dem so verschieden gezeichneten Charakter des *Dhṛtarāshṭra* kommt Telang *Bhag.* S. 141 zu der Vermuthung, ob man nicht vielleicht eine ältere Ansicht über ihn von einer jüngeren unterscheiden müsse; gewiss, aber nicht nur bei ihm, sondern bei allen Hauptpersonen beider Parteien wird „an earlier view“ zu constatieren sein, am auffallendsten bei *Duryodhana* selbst. Nebst *Dhṛtarāshṭra* werden Vorwürfe über *Duryodhana* am liebsten dem *Bhīshma* in den Mund gelegt; derselbe sagt z. B. 13, 148, 61 = 6930. 13, 168, 35 = 7740, das Geschlecht der *Kuru* sei durch den Frevel des *Duryodhana* untergegangen. Dasselbe prophezeit *Vidura* 9, 2, 61 = 115. Sein alter Name *Suyodhana,* der noch oft (auch in missgünstigen Stellen wie 5, 72, 12 = 2592)

stehn geblieben ist, wird meist in *Duryodhana* verwandelt (sein Bruder *Duhçala* heisst 1, 117, 2 = 4541 in C noch *Suçala*). Nach 1, 115, 28 = 4508 hat *Duryodhana* gleich nach seiner Geburt gebrüllt wie ein Esel. Nun, wir wissen aus der Geschichte des Kopronymos, dass der Ketzerhass seine Opfer bis in die Windeln hinein verfolgt. Denn *Duryodhana* ist, wie schon bemerkt, ein verfluchter (3, 10, 32 = 380, durch *Maitreya*) Ketzer, ein Schützling des *Çiva* und der Götterfeinde, die in seinem Tode eine Niederlage ihrer Partei sehen (*svapakshakshaya* 3, 251, 21 = 15144), während in einer alten Stelle 9, 54, 13 = 3089 bei seinem letzten Waffengange die alten Götter ihm Heil zurufen. — Von den Brüdern des *Duryodhana* berichtet unser jetziger Text nicht viel; bedeutend tritt unter ihnen nur *Duhçāsana* auf, und an diesem war nicht viel zu verderben; er war schon im alten Gedichte als höchst leidenschaftlich und gewaltthätig gezeichnet, die von ihm an *Kṛshṇa* verübte Misshandlung ist gewiss ächt und das ganze Gedicht hindurch wird immer wieder auf sie hingewiesen. Die Helden *Bhīshma* und *Droṇa* konnten glimpflicher behandelt werden, da sie schon im alten Gedichte von einer ihrer Partei schädlichen herzlichen Zuneigung zu *Arjuna* beseelt erschienen; ihnen wurden die tadelnden Bemerkungen über die *Kaurava* zugeschoben, anknüpfend an ihre wenig freundliche Gesinnung gegen *Karṇa*. Auch der friedliebende *Vidura* blieb verschont. Dagegen kam *Karṇa* recht schlecht weg. Die *Purāṇa* erwähnen kaum seinen Namen, im *Mahābhārata* wünschen ihm die *Asura* den Sieg 8, 87, 40 = 4412 oder die *Dānava* 8, 87, 70 = 4442, *Brahman* sieht seinen Tod voraus, denn *Arjuna* sei ja *Nara*, und doch bleibt die alte Fassung stehn, dass der Himmel dem *Kārṇa* den Sieg gewünscht habe, die Erde dem *Arjuna*. Die Kennzeichen des *Karṇa* sind im alten Gedichte Tapferkeit, unbeschränkte Freigebigkeit, rücksichtlose Wahrheitsliebe. Was nun die Tapferkeit betrifft, so weiss das jetzige *Mahābhārata* viel von Zweikämpfen des *Karṇa* mit *Bhīshma* und mit *Arjuna* zu erzählen, die regelmässig mit der Flucht des ersteren endigen; aber alle diese Erzählungen sind spätere Einschiebsel. Seine Freigebigkeit, die in Inschriften als Muster den Königen vorgestellt wird, wird als

Thorheit ihm vorgeworfen. Statt wahrheitsliebend heisst er geradezu unwahrhaftig *anṛta* 12, 3, 32 = 106; seine Unwahrheit bestand, wie er selbst 8, 43, 3 = 1964 erzählt, darin, dass er sich dem *Rāma,* dem Sohne des *Jamadagni,* gegenüber als Brahmanen vorstellte, um seinen Unterricht geniessen zu können. (Dies ist ein arger Verstoss gegen *Manu* 11, 56; aber *Arjuna* und *Kṛshṇa* selbst verkleiden sich als Brahmanen und geben sich als solche aus 2, 20, 22 = 789, ohne dass der Erzähler ein Wort des Tadels für sie hätte.) Aber *Rāma* entdeckt die Lüge und verflucht ihn, er solle im Kampfe seinem Gegner unterliegen. Diese ganze Erzählung ist Zusatz, wie die naive Vorbemerkung andeutet, sie sei ein Geheimniss der Götter. Sie soll beweisen, dass die Schuld an dem Tode des *Karṇa* nicht *Arjuna* trage, sondern der Fluch des *Rāma,* zugleich auch dem *Karṇa* ein Vergehen an der heiligen Institution der vier Kasten aufbürden und seine Kriegerkunst als von einem Brahmanen erlernt darstellen. Auch im *Ghoshayātrāparvan,* das ganz und gar späterer Zusatz ist, wird dem *Karṇa* die Lüge in den Mund gelegt, er wolle mit *Duryodhana* nach den Hirtensitzen ziehen. In allen Stücken, welche zum Gange der Handlung nothwendig sind, tritt die Wahrhaftigkeit des *Karṇa* hervor; das Versprechen, die Brüder des *Arjuna* zu schonen, wird der *Kuntī* unklug gegeben und gewissenhaft gehalten; eben so gibt er dem *Indra* den undurchdringlichen Panzer hin, weil er versprochen hat ihm jede Bitte zu erfüllen. Vorsicht ist seine Tugend nicht, er verlässt sich auf seine Tapferkeit und sein Recht, und aus dem alten Gedichte stammt das Wort, das ihm, kurz vor seinem Tode, in den Mund gelegt wird 8, 90, 85 = 4713: das Recht unterliegt, auf das ich mich immer verlassen habe. Die Ueberarbeitung kennt ihn als den bösgesinnten Rathgeber des *Duryodhana,* als den der am ganzen Unheile die Schuld habe 11, 1, 27 = 28, durch den das Geschlecht der *Kaurava* untergegangen sei 13, 148, 61 = 6930. Im *Harivaṁça* kämpft er im Heere des *Nikumbha* gegen die Götter 19 *Vish.* 84, 47 = 8096. Aber nicht nur durch Veränderungen und Verdächtigungen wurde der Ruhm des Helden geschmälert, mindestens eben so bedeutend waren die Auslassungen. Man behielt nur diejenigen

Thaten und Schicksale des *Karṇa* bei, welche für den Verlauf der Haupthandlung nothwendig waren; was sonst von ihm erzählt war, wurde gestrichen. Vgl. A. Holtzmann Untersuchungen über das Nibelungenlied S. 198. Hier wird darauf aufmerksam gemacht, dass wir nur aus einigen zufällig erhaltenen Versen die wichtige Nachricht erhalten, dass *Duryodhana* mit Hilfe des *Karṇa* bei seiner Brautfahrt die Nebenbuhler besiegt und die Braut gewonnen habe 12, 4, 2 = 109. Aber nach 7, 11, 10 = 391 hat *Kṛshṇa* die Fürsten bei der Gattenwahl der *Gāndhārī* besiegt, was unsinnig ist, da diese Prinzessin die Gemahlin des *Duryodhana* wird, nicht eines *Pāṇḍava*; auch erscheint, im alten *Mahābhārata* wenigstens, *Kṛshṇa* nirgends als tapferer Kämpfer. An der gleichen Stelle 12, 5, 2 = 130 wird die Tödtung des *Jarāsandha* dem *Karṇa* zugeschrieben, im *Sabhāparvan* dem *Bhīmasena* im Vereine mit *Arjuna* und *Kṛshṇa*. So mögen noch manche der Thaten des *Karṇa* auf *Kṛshṇa* und andere übertragen, andere ganz getilgt worden sein: ein Verlust, der nie mehr ersetzt werden kann. Von einem sonst nicht erwähnten Kampfe des *Karṇa* mit Wassergöttern ist 7, 1, 37 = 37 die Rede (aber nur in C, in B ist die Stelle verwischt); nach 7, 11, 19 = 400 hat *Kṛshṇa* im Wasser mit *Varuṇa* gekämpft und ihn besiegt, vgl. 19 *Vish.* 115, 10 = 9791: „besiegt wurde im Teiche Lohita der erhabene *Varuṇa*“ von *Kṛshṇa*. — Auch die andern Freunde und Genossen des *Duryodhana* werden in gleicher Weise herabgesetzt. *Açvatthaman* wurde schon besprochen; er heisst, auch schon vor seinem grossen Rachewerke, jetzt nur noch einfach Sünder, *pāpa* 9, 30, 49 = 1722; merkwürdig ist nur, dass er (und zwar ausdrücklich „der Sohn des *Droṇa*“ genannt) in einer Reihe heiliger *muni* aufgeführt wird 13, 151, 42 = 7121. 19, 7, 47 = 453; vgl. auch *Vish.* P. Wilson III. 23. 36; *Devībhāgavatapurāṇa* bei Aufrecht cat. Bodl. S. 80a; ist dies ein verspäteter Versuch sein Andenken zu rehabilitieren? — Auch ein anderer Anhänger des *Duryodhana*, der im Westen herrschende und am Haupte einen wunderbaren Edelstein (*divyamaṇi*, *adbhutamaṇi* 2, 14, 13 = 577, wie *Kṛshṇa-Vishṇu* den *Syamantaka*) tragende *Yavana*-Fürst *Bhagadatta*, heisst 7, 29, 38 = 1291 ein Götterfeind (*suradvish*).

7. Veränderungen im Gange der Handlung wurden ebenfalls vorgenommen, der ganze Plan der Handlung im vishnuitischen Interesse umgearbeitet. Die Vorgeschichte der Helden, bis zum Beginn des Spieles, und die Geschichte ihrer Vorfahren wurde an die Spitze gestellt; den Inhalt entnahm man theils episodischen Rückblicken des alten Gedichtes, theils den übrigen noch vorhandenen Resten der epischen Ueberlieferung, theils der eigenen Phantasie. Neu erfunden wurde die Person des *Pāṇḍu* und diese in die alte Genealogie eingereiht; wahrscheinlich auch die des *Dhṭrarāshṭra*, der seine Züge, soweit sie ächt sind, dem alten *Bhīshma* entnahm: gleiches Wohlwollen gegen die streitenden Fürsten, Liebe zum Frieden und zur Versöhnlichkeit. Die Thaten des *Duryodhana* und des *Karṇa* wurden beschnitten, die der *Pāṇḍava* vermehrt. Im *Sabhāparvan* wurde versucht die ganze Schuld des Spieles auf *Duryodhana* und seine Freunde zu schieben. Eine sehr wichtige Neuerung war, dass die *Pāṇḍava* die zwölf oder dreizehn Jahre ihrer Verbannung jetzt wirklich aushielten. Spuren des wirklichen Sachverhaltes sind noch genug vorhanden. Schon beim Auszug in die Verbannung drohen die *Pāṇḍava*, sie würden bald zurückkehren 2, 77, 45 = 2558. Sie sehen sich sofort nach Verbündeten um, wie *Vidura* 3, 6, 20 = 259 ihnen gerathen, und schon 3, 12, 1 = 461 treffen wir die Verbündeten beim Kriegsrathe. Ganz offen verlangt *Kṛshṇa* das Blut des *Duryodhana* und redet *Bhīmasena* 3, 35, 32 = 1407 seinen Brüdern zu, den Wald zu verlassen und den Kampf um die Herrschaft aufzunehmen. Die Rede des *Bhīmasena* ist, um ihren ungünstigen Eindruck abzuschwächen, auf verschiedene Stellen vertheilt 3, 33, 1 = 1264. 3, 35, 1 = 1376. 3, 52, 6 = 2018. Der beistimmende Rath des *Yuyudhāna*, den *Duryodhana* zu bekämpfen und zu tödten, steht in ganz anderer Umgebung 3, 120, 5 = 10263. Am wichtigsten ist die verkürzte aber ächte Rede des *Karṇa* 5, 21, 9 = 631; er beschwert sich darüber, dass die fünf Brüder ohne den Vertrag gehalten zu haben ihr Reich zurückverlangen; sie sollen zuerst die bedungene Zeit im Walde aushalten, dann würden sie willkommen sein; aber ihr Wunsch stehe auf Krieg, das Recht sei ihnen gleichgiltig. Die Ueber-

arbeitung aber liess die *Pāṇḍava* wirklich zwölf Jahre im Walde wohnen. Diese lange Zeit wenigstens scheinbar auszufüllen, waren allerlei Zusätze nöthig; daher werden im *Vanaparvan* eine Menge Episoden untergebracht, darunter einige alte und organische Fragmente, wie die Berichte von der Geburt des *Karṇa* und von seinen vielen Siegen im Dienste des *Duryodhana*. Einige Abschnitte dienen zur Verherrlichung der *Pāṇḍava* und Herabsetzung der *Kaurava*, wie die dem *Duryodhana* ganz feindselige *Ghoshayātrā*, welche dem *Karṇa* jedoch noch den Ruf der Tapferkeit lässt; er allein ergreift zweimal nicht die Flucht vor den *Gandharva*. Die Geschichte der nun folgenden Verhandlungen zwischen den *Kaurava* und den *Pāṇḍava* ist ganz verdorben, statt bestimmter Vorschläge und Berathungen hören wir nur ganz allgemein gehaltene moralische Betrachtungen und philosophische Erörterungen, die mit dem Gange der Erzählung selbst nicht im geringsten zusammenhängen; die wirkliche Geschichte ist kaum aus einzelnen zerstreuten Andeutungen erkennbar. Solche ganz abrupt eingefügte Stücke sind nur eingefügt um eine Lücke zu verbergen. Wenn ein Inder eine Handschrift abschreibt und sie nicht vollständig findet, legt er Stücke anderer verwandter Werke ein, „um den Schein der Vollständigkeit zu retten“ (Roth Katal. S. 9 N. 247); „leaves taken from some other book — precious mode of book making“ klagt Taylor Kat. II. 607 vgl. 609. Ganz in derselben Weise schoben die Ueberarbeiter des *Mahābhārata* ganze Stücke ein an die Stelle von andern getilgten; so hier die endlosen ganz abstracten Erörterungen des *Vidura* und anderer an die Stelle der diplomatischen Verhandlungen, welche zu deutlich das Unrecht der *Pāṇḍava* erklärt hätten. Aehnliche Lückenbüsser sind im dritten Buche der Kampf des *Kṛshṇa* mit *Çālva*, eingeschoben an die Stelle des plötzlich abgebrochenen Kriegsrathes; im neunten die Wallfahrtsreise des *Rāma* (Sohnes des *Vasudeva*) und im zehnten das *Aishīkaparvan*. — Nach einem tiefsinnigen philosophischen Gespräche, welches auf Grundlage pantheistischer Weltanschauung die Thorheit der Todesfurcht nachweist, begann dann die Erzählung des Kampfes. Diese hebt in der überarbeiteten Fassung überall die Tapferkeit der *Pāṇḍava* hervor, sie fliehen

nicht, sie „gehen weg“ 8, 55, 38 = 2689, sie „verlassen den Feind“ 8, 56, 3 = 2694. Die *Kaurava* zittern fortwährend; gleich beim ersten Kampfe schauen sie ängstlich rückwärts, die *Pāṇḍava* muthig vorwärts 6, 20, 5 = 745. Im siebenten Buche flieht *Karna* achtmal nach einander vor *Bhīmasena*; auch 8, 84, 7 = 4267 fürchtet er sich vor ihm. — Das erste Ereigniss von entscheidender Bedeutung in der Geschichte der grossen Schlacht ist der Tod des *Bhīshma*. Die einfache Thatsache, dass der alte Held von *Arjuna* auf unrechtmässige Weise getödtet wurde, sucht die Bearbeitung auf jede Weise zu umgehn und zu verdunkeln. Vgl. hierüber die in meinem *Arjuna* S. 29—30 aufgeführten Stellen. Der ehrliche Kämpfer (*ajihmayodhin* 12, 37, 19 = 1362) ist durch Betrug (*chālena*, auch 8, 32, 11 = 1334) gefällt worden, und zwar durch *Arjuna*, wie ausser den angeführten Stellen auch 9, 2, 58 = 113 und im *Vishṇupurāṇa* V 161. 163 Wilson zugestanden wird. Der Verrath liegt in dem Vorschieben des *Çikhaṇḍin*, mit dem *Bhīshma* nicht kämpfen will, weil er ihn für ein Weib hält; warum und bei welcher Gelegenheit aber *Bhīshma* geschworen hat, selbst in Lebensgefahr niemals ein Weib zu schlagen, das war im alten Gedichte gewiss ausführlich erzählt. — Nach dem Tode des *Bhīshma* betritt *Karṇa* das Schlachtfeld und übernimmt die Führung des Heeres der *Kaurava*, wie noch jetzt aus der Vergleichung des Schlusses des *Bhīshmaparvan* mit dem Anfange des *Droṇaparvan* sich ergibt. Lange sucht *Karṇa* den *Arjuna* auf, der sich ihm auf den Rath des *Kṛshṇa* hin beständig entzieht; vgl. meinen *Arjuna* S. 51. 52; den dort angeführten Stellen hätten noch 7, 147, 35 = 6331. 8, 35, 16 = 1636 hinzugefügt werden können. Nachdem auch *Karṇa* gefallen, ist der Sieg der *Pāṇḍava* entschieden. Wie nach der Schlacht *Duryodhana* in den Teich gerieth, erfahren wir nicht; das *bhayāt*, aus Furcht, 9, 29, 92 = 1659 genügt nicht und steht im Widerspruche mit dem Charakter des Helden; wir haben hier wieder eine Lücke vor uns, die durch das Einschieben der Wallfahrtsreise des *Rāma Vāsudeva* verdeckt werden soll. Mit der Klage der Frauen, der nächtlichen Rache des *Açvatthāman* und dem Tode des *Duryodhana*, dessen Seele den Himmel erreicht, schloss das alte Gedicht

ab; das neue, in welchem die fünf Brüder und *Kṛshṇa* am Leben blieben, fügte einen kürzern oder längern Abschnitt über die späteren Thaten derselben bei, der im Laufe der Zeit immer mehr vermehrt wurde und unförmlich anschwoll.

8. Auch die erste Einschachtelung der ganzen Erzählung gehört wohl schon der ersten Umarbeitung an. Das ganze *Mahābhārata* wird dem Könige *Janamejaya* (von *Vaiçampāyana* dem Schüler des *Vyāsa*) erzählt in den Pausen des grossen Schlangenopfers des genannten Königs. Also ist das grosse Epos eigentlich nur eine Episode dieser Ramenerzählung. Nach der jetzigen Darstellung ist dieser *Janamejaya* ein ziemlich junger König, der an der Grenze der mythischen und der historischen Zeit steht. Es gibt aber in der Stammtafel der *Kaurava* auch einen viel älteren *Janamejaya*, der dieselben drei Brüder *Çrutasena*, *Ugrasena* und *Bhīmasena* hat wie der jüngere; vgl. Wilson *Vish.* P. IV 152. 162. Ohne Zweifel ist es dieser ältere *Janamejaya*, der Sohn des *Kuru*, der das Schlangenopfer gefeiert hat; seine Geschichte war im alten Gedichte in Form einer Episode erzählt; diese Episode nahm man heraus und verwandte sie als Ramenerzählung, indem man zugleich den *Janamejaya* zum Sohn des *Parikshit* verwandelte und so die Einheit der alten, sagenhaften Dynastie mit der neuen geschichtlichen herstellte. Gewiss richtig bemerkt Weber Ind. Stud. I 204: „Die Einleitung des *Mahābhārata* hat zur grösseren Verherrlichung der *Pāṇḍava* den berühmten König *Janamejaya* zu deren Nachfolger gemacht.“ Daher werden beide *Janamejaya* bald durcheinander geworfen; *Bhīshma* erzählt 12, 150, 3 = 5596 dem *Yudhishṭhīra* von *Janamejaya* dem Sohne des *Parikshit* und doch ist *Parikshit* erst nach dem Tode des *Bhīshma* geboren; die von Weber Ind. St. I 483 angeführten Stellen 12, 124, 16 = 4564 (nicht 4567) und 12, 235, 24 = 8598 lassen nicht erkennen, welcher *Janamejaya* gemeint sei. Die an die Geschichte des Schlangenopfers sich anschliessenden alten und merkwürdigen Erzählungen bilden ein zusammenhängendes Ganze, wie Oldenberg ZDMG 37, 85 richtig nachweist, obwohl auch bei ihm S. 83 die Balladentheorie spukt. Dass *Parikshit* und *Janamejaya* alte, nach dem *Ṛgveda* aber noch vor den

*Brâhmaṇa* anzusetzende Sagenstoffe repräsentieren, weist Oldenberg in derselben Zeitschrift 32, 237—240 nach.

9. Nicht nur der Gang des Gedichtes, die Beurtheilung der Hauptpersonen, das in ihm herrschende System der Mythologie mussten bei der Ueberarbeitung geändert werden, es mussten auch, sollte die Anpassung an den Geist des Brahmanismus durchgeführt werden, im Einzelnen die der priesterlichen Weltanschauung entsprechenden socialen und gesellschaftlichen Zustände als schon im grauen Alterthum, ja vom Beginne der menschlichen Gesellschaft an vorhandene und zu Recht bestehende zur Darstellung kommen. So wurde z. B. jedes thätige Eingreifen von Frauen in den Gang der Handlung auf ein Minimum reduciert, weil nach neubrahmanischer Ansicht den Frauen nur Unterwürfigkeit und Zurückgezogenheit zukam. So kommt es, dass wir von den Götterfrauen und den *Apsaras* nur wenig erfahren, von der Frau und der Schwester des *Duryodhana* sehr wenig, von der Frau des *Karṇa* gar nichts. Die Parteilichkeit der Bearbeitung für die *Pâṇḍava* hat dagegen z. B. der *Kṛshṇâ* einige der alten Züge gelassen. Man erinnere sich wie kräftig sie überall auftritt, wie selbständig und kurzab sie bei der Gattenwahl den *Karṇa* abweist („einen Fuhrmannssohn mag ich nicht“ 1, 187, 23 = 7027), wie sie den Räuber *Jayadratha* zu Boden wirft 3, 268, 24 = 15662, wie ausgiebig sie ihren fünf Männern Gardinenpredigten hält und dabei auch die göttliche Vorsehung einer ziemlich ungnädigen Kritik unterwirft 3, 12, 78 = 538. 3, 27, 37 = 1025. 3, 30, 19 = 1136. 3, 30, 39 = 1155. 5, 82, 31 = 2901 und wie sie alsbald mit Selbstmord droht, wenn nicht Alles nach ihrem Willen geht 4, 21, 48 = 689. 10, 12, 15 = 588 (dieselbe Drohung auch bei *Damayantî* 3, 56, 4 = 2163; *Ambâ* führt sie wirklich aus 5, 187, 19 = 7388). Damit vergleiche man die andern Schilderungen des Charakters derselben *Kṛshṇâ*, in welchen sie als sclavisch unterwürfige Gattin erscheint, wie besonders in ihrem Gespräche mit *Satyabhâmâ* 3, 233, 19 = 14667, man vergleiche *Kṛshṇâ* mit den Frauen einer späteren Zeit, oder der spätern Redaction, einer *Gandhârî*, *Subhadrâ*, *Sîtâ*, *Mâdrî*, *Uttarâ*, deren Charakter erschöpft ist wenn man sagt, sie seien wohlgezogene Kinder ohne

eigenen Willen. — Ferner wurden den Königen der Vorzeit Hauspriester (*purohita*) an die Seite gestellt, ohne deren Rath und Einwilligung sie keinen wichtigen Schritt thun, und nichts versäumt die überwiegende Stellung der Brahmanen schon in der Zeit der fernen Vorväter nachzuweisen; je grösser die Anmassung ist, mit welcher die erste Kaste auftritt, desto später oder desto überarbeiteter ist das betreffende Stück des *Mahābhārata.* Im priesterlichen Interesse wurden überall Personen brahmanischer Kaste in die Erzählung eingeschoben, wie z. B. im *Nalopākhyāna* der Priester *Damana,* der dem Könige zu Nachkommenschaft verhilft wie im ersten Buche des *Rāmāyaṇa Ṛshyaçṛṅga* und andere dem *Daçaratha.* Neben den irdischen Göttern, den Brahmanen selbst, und *Vishṇu* waren die alten Götter eigentlich überflüssig; eine Menge von Stellen, die von ihrem thätigen Eingreifen in den Gang der Handlung berichteten, wurden ausgelassen oder stark verkürzt: ein sehr fühlbarer und unersetzlicher Verlust. So hat z. B. nach 5, 60, 8 = 2366 zu schliessen der Feuergott *Agni* im grossen Kriege dem *Arjuna* Beistand geleistet, im jetzigen Berichte findet sich davon keine Spur. Der Rationalismus der Brahmanen, wie er die alte Mythologie verdarb, konnte auch auf die Poesie nur verderblich wirken; man fand das Wunder abgeschmackt und ersetzte das Eingreifen der alten Götter in die Geschicke der Helden durch eine natürliche Erklärungsweise. — Das alte Epos erzählte weiter und weiter, ohne vorwitzige Fragen zu befürchten oder ihnen vorzubeugen; in der Ueberarbeitung sollte Alles erklärt werden. So wird 1, 50, 40 = 2000 ein Gespräch des *Takshaka* mit *Kaçyapa* erzählt. Wer hat da zugehört? Ein Holzhacker sass auf einem Baume, der belauschte die Unterredung und berichtete sie später weiter. (So legitimiert auch Odysseus seine Erzählung und citiert Zeugen Hom. Od. 12, 389.) Der Sonnengott *Sūrya* besucht die *Kuntī* und zeugt mit ihr den *Karṇa*; wer hat indess die Welt erleuchtet? Nun *Sūrya* hat sich vorher in zwei Gestalten getheilt 15, 30, 10 = 828. Wie sehr der Brahmanismus durch seine sophistische Behandlungsweise ferner der alten, gesunden und entwicklungsfähigen Moral der Inder geschadet und ihre Begriffe von Recht und Unrecht verwickelt hat, davon sind die spitzfindigen Reden des

*Kṛshṇa* und seiner Anhänger Zeugen. An die Stelle der Moral und Religion trat Ceremoniendienst und Werkheiligkeit von der Zeit der brahmanischen Restauration bis auf unsere Tage. You have no reference to moral and religious qualities now, you have to do with ceremonies and acts klagt Telang *Bhag*. Einl. S. 22. Der Krieg mit dem Buddhismus war auch den Siegern verhängnissvoll; den treuen Bundesgenossen, den Vishnuiten, gegenüber musste man von dem Ernst der Moral manches abziehen, wenn nur die Vorrechte der Brahmanen und die Autorität der *Veda* gewahrt blieben. Wie Weber Ind. Stud. IX 120 bemerkt, machte man das Joch möglichst leicht und verlangte nur Unterwerfung, für den Sektirer des *Vishṇu* gar ist selbst Opfer und Studium überflüssig, Bekenntniss des Glaubens an *Vishṇu* genügt.

10. Kennzeichnend für das Verhältniss der ersten brahmanischen Ueberarbeitung im Gegensatze zur zweiten ist die Stellung der beiden zu *Çiva*. In dem *Mahābhārata* der ersten Redaction ist *Çiva* durchaus ein feindlicher und böser Gott, der verhasste Teufel, dem sich *Açvatthāman* verschreibt. Dass Vishnuiten und Çivaiten sich lange literarisch und gelegentlich auch mit den Waffen in der Hand befehdeten, ist bekannt. Noch um 1100 verlangte ein König in Südindien von allen seinen Brahmanen die Unterschrift zu einer Erklärung, dass *Çiva* dem *Vishṇu* überlegen sei Lassen IV 126; um 1200 wird der *Vishṇu*-Apostel *Rāmānuja* gesetzt, der den *Çiva* für einen bösen Geist (*Rākshasa*) erklärte. „In seiner Gnade hat *Brahman* den *Vishṇu* erschaffen, in seinem Zorne den *Çiva*" ist das sehr ernst gemeinte Credo der Vishnuiten 12, 341, 12. 128 = 13140. 13287; auch wird *Brahman* bei Seite geschoben und der Ursprung des *Çiva* auf den Zorn des *Vishṇu* zurückgeführt 12, 339, 51 = 12915. 12, 341, 18 = 13146; das Wesen des *Çiva* ist der Zorn, er heisst *roshātmaka* 12, 340, 37 = 13043. Das *Çāntiparvan*, der *Harivamça*, das *Vishṇupurāṇa* u. a. berichten uns ausführliche Legenden von Kämpfen beider Götter, d. i. ihrer beiderseitigen Anhänger, mit einander; vgl. Wilson-Hall *Vish*. P. V 115. 120 („there can be little doubt that this legend describes a serious struggle between the *Çaivas* and *Vaishnavas*"). Wie streng abgeschlossen gegen einander Vishnuiten

und Çivaiten sich verhalten konnten, davon überliefert ein interessantes Beispiel aus Südindien Caldwell introd. S. 144. Der Kreis der çivaitischen Schriftsteller, sagt er, ist bei den Tamilen von dem der vishnuitischen so absolut geschieden gewesen, dass selbst gleichzeitige Dichter, wenn sie verschiedenen Parteien angehörten, jede Bezugnahme auf einander vermieden. Im *Bhāgavata Purāṇa* kommt *Çiva* noch mitunter schlecht weg; seine Anhänger heissen Ketzer (*pāshaṇḍa*) 4, 2, 32; von den Vishnuiten heisst es, sie verlassen die *ghorarūpān bhūtapatīn* 1, 2, 26. In einzelnen Stücken des *Mahābhārata* von sehr spätem Ursprunge zeigt sich der Hass gegen *Çiva* noch; 19, 53, 65 = 3031 wird er sehr schlimm dargestellt, seine Anhänger, die ausser *Çiva* und *Skanda* alle andern Götter verleugneten, seien ohne Tugend und ohne Recht; im Ganzen aber ist das heutige Epos mit *Çiva* versöhnt und Stellen, die Hass gegen ihn athmen, gehören der ersten brahmanischen Umarbeitung an. In dieser erscheint er als Beschützer und Rächer des *Duryodhana* und seiner Partei und diese Rolle spielt er auch noch in späten Einschiebseln; 7, 30, 19 = 1320 zaubert *Çakuni* Affen, Löwen, Bären, Kamele, *Rākshasa* hervor, die drohend auf den Wagen des *Arjuna* zulaufen. Diese Zauberkunst hat *Çakuni* wie sein Neffe *Duryodhana* wohl von *Çiva* gelernt, obwohl der Name nicht genannt wird.

11. Mit dieser ersten brahmanischen Ueberarbeitung beginnt die dritte Periode der Geschichte des *Mahābhārata*, gekennzeichnet durch das bewusste Bestreben, das Gedicht mit dem streng brahmanischen aber bereits durch Anlehnung an die Volksreligionen alterierten Systeme in Einklang zu bringen, durch ihre Bevorzugung der *Pāṇḍava* und ihre Gehässigkeit gegen *Duryodhana*. Da die zweite Ueberarbeitung oft im Einzelnen widersprechende Texte vor sich hatte, die sie wohl oder übel zu einem Ganzen zu vereinigen sucht, so steht zu vermuthen, dass während dieser dritten Periode in verschiedenen Gegenden Indiens verschiedene Recensionen des brahmanischen Epos umliefen. Dass die Ueberarbeitung speciell für die Kriegerkaste, die von jeher für das Epos sehr eingenommen war, bestimmt wurde, ist nach dem Stoffe und Inhalte des Werkes sehr wahrscheinlich. Auch den

*Çûdra* ist jedoch die Lectüre der *Itihâsa* und *Purâṇa* erlaubt, nicht aber die des *Veda* Deussen System 64 Sutra, 192. Nach dem *Bhâgavata Purâṇa* 1, 2, 25 ist das *Mahâbhârata* für Frauen und *Çûdra* gedichtet zum Ersatze für den ihren verbotenen *Veda*. (Das *Mahâbhârata* selbst gibt sich bald als *kâvya* 1, 1, 72 = 72 vgl. M. Müller anc. lit. 41, bald als *itihâsa* („le titre *d'itihâsa* s'applique très-exactement au *Mahâbhârata*" Burnouf *Bh.* P. I Einl. 24. So *Kullûka* zu *Manu* 3, 232. *Bharata* Commentar zum *Amarakosha* Burnouf I Einl. S. 23. Das *Brahmavaivartapurâṇa* nennt das *Mahâbhârata* ein *itihâsa*, damit zugebend, dass das als *kâvya* bezeichnete *Râmâyaṇa*, obwohl seinen Stoff aus der Sage schöpfend, ein freie Dichtung vertritt, ebend. 24) oder *purâṇa*, welche Namen als synonym behandelt werden (Stellen Burnouf S. 15), bald als *âkhyâna* z. B. 1, 59, 5 = 2202.) In welche Zeit unsere erste Umarbeitung fällt, ist nicht zu bestimmen, kaum zu errathen. Ein dem *Karṇa* missgünstiges, im Grossen und Ganzen den elf ersten Büchern unseres heutigen Textes entsprechendes Gedicht muss es lange vor 1000 n. Ch. gegeben haben; es scheint, dass die Brahmanen schon beim Beginne des grossen Kampfes, bei der Wiederherstellung der brahmanischen Dynastieen (um 300 n. Chr. nach Bhandarkar Bericht 1883—1884 S. 74), neben andern Waffen auch ein umgearbeitetes *Mahâbhârata* auf den Kampfplatz brachten. Die Aufnahme des Kampfes mit dem Buddhismus hatte zur Vorbereitung eine totale Umänderung des vorhandenen literarischen Schatzes, soweit er nicht vertilgt werden sollte, unbedingt nöthig. Dieser wurde auch das *Mahâbhârata* unterzogen; die Tendenz der Arbeit war die streng brahmanische, den unbrahmanischen Stammesgenossen gegenüber nur der Verachtung zugängliche Gesinnung, die in *Buddha* nur einen trügerischen Verführer („the deluder by illusion" *Vish.* P. Wilson III 206) und zum ewigen Verderben führenden Feind der Veden und der Kastenordnung zu sehen vermochte. Nach dem späteren vollständigen Siege über den Buddhismus haben die Brahmanen alle Erinnerung an *Buddha* zu tilgen gesucht; wir finden den Namen *Buddha* nicht im *Mahâbhârata*; was an ihn erinnern konnte und nicht einfach gestrichen wurde, blieb unter der Firma *Çiva* stehn

Die Römer sagten Carthaginem esse delendam, die Brahmanen Buddham nunquam fuisse. Wir aber können nicht glauben, dass ein Name, der fünfzehn Jahrhunderte lang eine der ersten Rollen in der Indischen Geschichte spielte, an dem Entwicklungsgange ihrer Literatur so spurlos vorübergegangen sei wie der Wassertropfen vom Lotusblatte abgleitet; besonders nicht an einem Werke wie das *Mahābhārata,* das nicht für die exclusiven Kreise brahmanischer Speculation bestimmt war, sondern die Lieblingslectüre der Krieger und Bürger darstellte. Wir halten es in dieser Hinsicht mit Foucaux onze épisodes 1862 Einl. S. 5: „l'antagonisme qui déjà existait entre eux (den Brahmanen) et les boudhistes n'est peut-être pas étranger à la manière dont le *Mahābhārata* a été rédigé."

## Sechszehntes Kapitel.

## Die zweite puranische Redaction.

Nach errungenem Siege über den Buddhismus unterwarfen die Brahmanen die gesammte epische Literatur einer Generalrevision; das *Mahābhārata* wurde den Puranen möglichst angenähert und umgekehrt und diese wie jenes einem gemeinsamen Verfasser *Vyāsa* zugeschrieben. Die Kennzeichen dieser zweiten Umarbeitung sind: Versöhnung mit *Çiva*; Erweiterung des erzählenden Stoffes durch didaktische Abschnitte; ungemeine Dehnung des Umfanges des Werkes; auf die Spitze getriebener Hochmuth der Brahmanen; Steigerung der vishnuitischen Sectirerei und der Parteilichkeit für die *Pāṇḍava.* Wie der Inhalt, so wurde auch Sprache und Metrik endgiltig fixiert.

---

1. Kurz vor und während der Vertreibung der Buddhisten trat eine Generalrevision der gesammten epischen Literatur ein, deren Hauptzweck es war, die verschiedenen Werke, das *Mahābhārata,* das *Rāmāyaṇa* und die *Purāṇa,* einander möglichst conform zu machen. Die Tendenz dieser Revision war eine nivellierende; die Leser sollten den Eindruck erhalten, dass eigentlich überall dasselbe stehe. Der grösste Feind des Brahmanen-

thums ist der historische Geist. Der Brahmane erklärt, die Welt sei von jeher dieselbe gewesen und werde dieselbe bleiben. Von Anfang an verehrte Indien die Brahmanen und den *Vishṇu*; Vergötterung der Brahmanen und Anbetung des *Vishṇu* musste auch in der epischen Poesie überall gleichmässig gelehrt werden. Die Zahl der *Purāṇa* bestimmte man auf achtzehn; ebensoviele Bücher zählte man im *Mahābhārata* und auf ebensoviele Tage wurde der grosse Kampf ausgedehnt. Die achtzehn *Purāṇa* aber und das *Mahābhārata* haben alle denselben Verfasser, den *Vyāsa*; also sind auch etwaige Widersprüche in ihnen nur scheinbar, alle diese Werke haben gleichen Inhalt. Es ist klar, dass *Vyāsa* nichts anderes ist und bedeutet als die Personificierung der Generalrevision der gesammten epischen Literatur (vom *Veda* sehen wir hier gänzlich ab). Was von Wichtigkeit und Bedeutung in einem der *Purāṇa* stand, durfte auch im *Mahābhārata* nicht fehlen und umgekehrt. So enthalten z. B. alle diese Werke einen Abschnitt über Weltbeschreibung mit Listen von Bergen, Flüssen und Völkern, diese Abschnitte scheinen alle eine gemeinsame jetzt verlorene Quelle zu haben. Ein Hauptmangel des *Mahābhārata* schien es, dass dasselbe zu wenig von *Kṛshṇa* erzählte; es wurden deshalb das ganze Gedicht hindurch Berichte über seine Thaten und seine Göttlichkeit, puranischen Quellen entnommen, eingestreut und, als auch dies nicht zu genügen schien, der *Harivaṁça* als Anhang dem Werke einverleibt. Viele Stücke wurden aus den verschiedenen *Purāṇa* in das *Mahābhārata* in abgekürzter Form herübergenommen; so im dritten Buche die Abschnitte über *Skanda*; die Verzeichnisse der Wallfahrtsorte im dritten und neunten; viel über Pflicht und Recht, Opfer und Kastenwesen im dreizehnten. Die Absicht der Brahmanen wurde erreicht, es steht dasselbe im *Mahābhārata* wie in den *Purāṇa* und über weite Strecken des ersteren herrscht derselbe Ton der Langweile, dieselbe Geistlosigkeit und Gedankenlosigkeit wie in den letzteren. — Auch das *Rāmāyaṇa*, dessen letzte vishnuitische Ueberarbeitung in dieselbe Zeit fällt, wurde mit dem *Mahābhārata* möglichst in Uebereinstimmung gebracht und beide entlehnten sich gegenseitig Episoden und einzelne Stellen.

2. Der Name *Vyāsa* ist die Bezeichnung einer ganzen Epoche, der endgiltigen Fixirung der *Veda*, der Philosophie und des Epos, der Epoche, in welcher die gesammte alte Literatur durchgesehen und ihr der Stempel des Brahmanismus aufgedrückt wurde. Ein glücklicher Aberglaube befreite die Veden vor allzugrossem Verderbniss; mit den weltlichen Büchern der Krieger und Bürger verfuhr man nach Gefallen. Das stärkste Stück, welches die Ueberarbeitung sich leistete, war, dass sie diesen *Vyāsa* einerseits zum Grossvater der Helden des Gedichtes, andererseits zum Verfasser des Gedichtes selbst machte; er, der Grossvater des *Arjuna*, lässt sein Gedicht über *Arjuna* durch seinen Schüler *Vaiçampāyana* vortragen vor *Janamejaya*, den Urenkel des *Arjuna*. Die Brahmanen mussten der Glaubensseligkeit der ihnen anvertrauten Herde ziemlich sicher sein, als sie sich entschliessen konnten, derselben eine solche Ungeheuerlichkeit aufzutischen. Mit der Grossvaterschaft des *Vyāsa* ist es natürlich nichts; *Dhṛtarāshṭra* und *Pāṇḍu* waren in der ersten Ueberarbeitung die Söhne des *Bhīshma*, die dieser nach dem Tode seines Bruders *Vicitravīrya* mit dessen Wittwen *Ambikā* und *Ambālikā* gezeugt hatte, wozu er nach altem Gebrauche verpflichtet war; denn das Geschlecht darf unter keiner Bedingung aussterben. Mit Recht sagt *Yudhishṭhira* zu *Bhīshma* 5, 31, 9 = 924: Du hast das Haus des *Çāntanu* wieder aufgerichtet, sorge, dass wir, deine Enkel, in Frieden leben; mit Recht nennt *Arjuna* den *Bhīshma* den Vater seines Vaters *Pāṇḍu* 6, 107, 13 = 4979; mit Recht wird dem *Arjuna* vorgeworfen, er habe seinen Grossvater *Bhīshma* getödtet 7, 197, 40 = 9121 u. s. w. Sogar im *Vishṇupurāṇa* ist *Bhīshma* der Grossvater der *Pāṇḍava* III 74 Wilson. Trotzdem wird im *Ādiparvan* ganz ausführlich erzählt, dass *Vyāsa* nach dem Tode des *Vicitravīrya* mit *Ambikā* den *Dhṛtarāshṭra*, mit *Ambālikā* den *Pāṇḍu* und mit einer Sclavin den *Vidura* gezeugt habe. Der Grund dieser unverschämten Neuerung ist ein doppelter: einmal durfte *Bhīshma* nicht der Grossvater des *Arjuna* sein, denn unmöglich kann der Freund, ja der Wesensgenosse des *Vishṇu*, der Weltseele, ein solches Verbrechen auf sich geladen haben; dann aber durfte man sich die Gelegenheit nicht entgehen lassen,

dem Leser zu Gemüthe zu führen, dass schon in alten Zeiten die Brahmanen in den Frauengemächern der Könige keine seltenen Gäste waren. Die Brahmanen hatten nichts mehr zu fürchten und nichts mehr zu scheuen; in dem Theile Indiens, in welchem ihr System am breitesten sich entfalten konnte, in Malayala, sind noch heutigen Tages die Weiber „sammt und sonders der Wollust der ledigen Brahmanen zugänglich und das würdigt sie so wenig herab, dass es vielmehr als eine grosse Ehre betrachtet wird" Graul III 230. Aber auch *Vyāsa* als Verfasser des *Mahābhārata* ist eine Erfindung der zweiten Umarbeitung. Diese berichtet ausführlich in der Einleitung, wie er das Epos gedichtet, dem *Gaṇeça* dictiert und seinem Schüler *Vaiçampayana* eingelehrt habe. Dafür ist aber auch *Vyāsa* eine Incarnation des *Nārāyaṇa* oder *Vishṇu*: „for who else on this earth could have composed the *Mahābhārata*?" *Vishṇupurāṇa* III 41 Wilson, „*ko hy anyaḥ Puṇḍarīkākshān Mahābhāratakṛd bhavet?*" *Ānandatīrtha* im *Gītābhāshya* (mit iti, also Citat) bei Burnell class. ind. 103a; auch in unserm *Mahābhārata:* „*Kṛshṇadvaipāyanaṁ Vyāsaṁ viddhi Nārāyaṇam bhuvi ko hy anyaḥ purushavyāghra Mahābhāratakṛd bhavet?*" 12, 346, 13 = 13438. Aber noch im *Vishṇupurāṇa* ist *Vyāsa* nicht der Verfasser des Epos und der *Purāṇa*, sondern nur der arranger or compiler Wilson Einl. S. 98. Der Vortragende ist wie gesagt sein Schüler *Vaiçampāyana*.

3. Die Ramenerzählung der älteren Bearbeitung, vom Schlangenopfer des Königs *Janamejaya*, musste nun, damit auch von *Vyāsa* und seiner Abfassung des *Mahābhārata* erzählt werden konnte, selbst wieder in einer anderen Geschichte untergebracht werden, und so erfolgte eine zweite Einschachtelung. Die jetzige Redaction erzählt, wie *Ugraçravas* der Sohn des *Lomaharshaṇa* im Walde *Naimisha* an einem zwölf Jahre dauernden Opferfeste Antheil nimmt und dort den Priestern und Zuschauern die Geschichte vom Schlangenopfer erzählt; in dieser Geschichte wieder trägt *Vaiçampāyana* das ganze *Mahābhārata* vor. Diese Einkleidung, mit *Ugraçravas* als Sprecher, ist sicher die puranische, denn auch viele *Purāṇa* werden bei Gelegenheit des *Naimisha*-Opfers erzählt und die Einleitung ist in diesen fast wörtlich gleich

mit den ersten Versen unseres heutigen *Mahābhārata.* Nun ist aber *Ugraçravas,* der Sprecher der zweiten Ueberarbeitung, selbst nach den Angaben der Inder um eine Generation jünger als *Vaiçampāyana,* der Sprecher der ersten; nicht er, sondern sein Vater *Lomaharshaṇa* ist ein directer Schüler des *Vyāsa* (vgl. Muir S. T. III[2] 39. 41. 42) und also mit *Vaiçampāyana* gleichzeitig. Ferner erzählt der Commentator *Shaḍguruçishya* (bei Weber Katal. I S. 13; Max Müller anc. lit. 231), dass *Ugraçravas,* der das ganze *Mahābhārata* und den *Harivaṁça* im Walde *Naimisha* vorgetragen habe, zur Zeit des *Çatānīka* des Sohnes des *Janamejaya* gelebt habe; also ist das zur Zeit des Sohnes gesprochene *Mahābhārata* jünger als das zur Zeit des Vaters vorgetragene. Deutlicher kann sich ein Inder, wo es sich um Geschichte handelt, kaum ausdrücken. Wozu hat es Sinn, hervorzuheben, dass das *Mahābhārata* zweimal, zuerst beim Schlangenopfer und dann beim *Naimisha*-Opfer, erzählt wurde, wenn man damit die Meinung verbinden würde, es sei beidemal ganz dasselbe Gedicht gewesen? Wird nicht dabei angedeutet und entschuldigt, dass die jetzige Recension, des *Ugraçravas,* eine spätere Ueberarbeitung sei der älteren des *Vaiçampāyana?* Was letzterer spricht ist unsere erste brahmanische Ueberarbeitung, was im Walde *Naimisha* erzählt wird, unsere zweite, die das Gedicht damit auf gleiche Linie mit den im gleichen Walde bei gleicher Gelegenheit zuerst vorgetragenen *Purāṇa* setzt. Zu bemerken ist übrigens bei beiden Vorträgen die Verschiedenheit der Zuhörer. Das erste *Mahābhārata* erzählt *Vaiçampāyana* dem Könige, seinen Priestern und Räthen; das zweite *Ugraçravas* nicht am Hofe des *Çatānīka,* sondern vor den im Walde wohnenden Weisen, deren Haupt *Çaunaka* ist, derselbe den *Shaḍguruçishya* den Lehrer des *Āçvalāyana* nennt, Weber Katal. I S. 11. Aber der Name *Çaunaka* hilft uns nicht weiter, es gab eben, wie Weber Ind. Stud. IV 126 erinnert, sehr viele *Çaunaka,* d. h. Männer, die diesen Namen neben einem zweiten führten. Zudem ist auf die Indischen Listen von Lehrern und Schülern bekanntlich nicht zu viel zu geben. Max Müller anc. lit. S. 444 Note verweist auf die Stelle 12, 150, 2 = 5595, an welcher ein *Indrota Çaunaka,* ein Muni,

für König *Janamejaya* Sohn des *Parikshit* ein Rossopfer besorgt.— Noch ist daran zu erinnern, dass im Hauptheile unseres Epos, in der Beschreibung der grossen Schlacht, *Vaiçampāyana* das Wort abgibt an *Sanjaya*, den Freund des *Dhṛtarāshṭra*. Jeden Abend, nachdem er aus der Schlacht zurückgekehrt, erzählt *Sanjaya* dem blinden Könige die Ereignisse des Tages, zuerst ganz kurz, dann ausführlich. Die *Sanjaya* in *Magadha* bekehrt *Buddha*, Oldenberg Buddha S. 138, eine Namensgleichheit, die zufällig sein kann. Wir haben also drei Erzähler: *Sanjaya*, *Vaiçampāyana*, *Ugraçravas* und drei Zuhörer: *Dhṛtarāshṭra*, *Janamejaya*, *Çaunaka*, was mit unserer Annahme eines Urgedichts und zweier Ueberarbeitungen stimmen würde.

4. Die Angleichung des *Mahābhārata* an die *Purāṇa* erstreckte sich nicht nur auf den Inhalt, sondern auch auf die Form. Die Sprache des *Mahābhārata* in Formenbildung und Syntax, der in ihr festgehaltene Stil und auch die Behandlung des Verses stimmen mit dem Gebrauche der *Purāṇa* überein, wir dürfen also annehmen, dass die zweite puranische Ueberarbeitung auch in dieser Beziehung eine feste Norm geschaffen hat. Die epische Sprache war von vorne herein eine flüssige, der Veränderung unterworfene. „Jeder folgende Rhapsode setzt unwillkürlich die zu seiner Zeit geltenden Sprachformen an die Stelle von älteren und diese Sprachverjüngung kann auch nach der schriftlichen Aufzeichnung der Gedichte fortgehen" Lassen in der Ind. Bibliothek III 73 Note. Dieser Satz Lassens ist gewiss ganz richtig, bedarf aber doch einer gewissen zeitlichen Einschränkung. Die den verschiedensten Orten Indiens angehörigen Ausgaben und Handschriften des *Mahābhārata* differieren, wie im Inhalte und in der Aufeinanderfolge der Abschnitte, so auch in Sprache und Grammatik im Ganzen doch merkwürdig wenig von einander, nur in Kleinigkeiten, und auch in diesen nicht durchgehend und folgerichtig, sondern mehr zufällig. Daraus scheint denn doch hervorzugehn, dass alle jene Manuscripte und Drucke auf einem auch in grammatischer Hinsicht durchgesehenen und genau festgestellten Texte beruhen. Bei der zweiten Redaction wurde der Text auch sprachlich umgearbeitet. Diese Revision nahm es nicht zu genau; sie

liess Reste älterer Formbildung stehen und es darf daher die epische Sprache nicht nach den strengen Gesetzen der Grammatik gemessen werden. Das *Mahābhārata*, sagt Burnouf *Bh.* P. II Einl. S. 4, „s'est souvent écarté des règles de l'école classique de *Pāṇini*.“ Ob eine nach *Pāṇini* unrichtige Form im *Mahābhārata* als Archaismus oder als bewusst archaisirende Neubildung aufzufassen sei, wird sich im einzelnen Falle nur schwer beurtheilen lassen. Ueberhaupt ist die alterthümliche Sprache noch nicht ohne weiteres Beweis alter Abfassung; das *Bhāgavata Purāṇa* zeigt starke Archaismen, das ungleich ältere *Aitareya-Brāhmaṇa* ist grammatisch correct abgefasst, vgl. Telang *Bhag.* (1875) Einl. S. 106. 107. Im Allgemeinen zeigt die Sprache des *Mahābhārata* eine grössere Neigung zu Freiheit, verwickelten Regeln der Grammatik gegenüber, und eine grössere Abneigung gegen schwierige und unregelmässige Bildungen, als die Sprache des Dramas und des Kunstepos. Die Regeln des *Sandhi* werden in einzelnen Fällen durchaus nicht ängstlich beobachtet; in der Declination der Eigennamen bemerken wir ähnliche Doppelformen wie bei Homer; die Participia auf *ant* bilden das Feminin auf *antī* oder *atī* nach metrischem Bedarf; ebenso ist der Gebrauch von Activum und Medium in vielen Fällen mehr durch metrische als durch grammatische Rücksichten bedingt und ziemlich frei und willkürlich. Merkwürdig ist, dass, so viel ich sehe, die Formen für die erste Person Singularis des Mediums im Imperativ, Imperfect und Potentialis gänzlich fehlen (mit Ausnahme einer Stelle aus den *Bhagavadgītā*). Die erste Singularis des activen Imperativs ist noch ziemlich häufig; das Augment fehlt zuweilen, die Reduplication fast nie. Das Passivum nimmt gegen die Regel statt der medialen Endungen häufig die activen an. Das reduplicierende Perfect ist noch ganz geläufig, der Conditionalis nicht ganz selten. Sehr häufig tritt gegen die Regel das nur für Composita bestimmte Absolutivsuffix *ya* auch an einfache Zeitwörter. Oft finden wir das Causale statt der einfachen Wurzelform gebraucht und umgekehrt. Selten findet sich die Umschreibung des Perfects mit *babhūva*, äusserst selten der Imperativ auf *tāt* und das Passivum auf *i*. Die Bildung der Composita hält sich in vernünftigen Schranken,

die sesquipedalia verba der späteren Kunstpoesie treten hier nicht auf; Friedrich Rückert in seiner Uebersetzung des *Nala* bildet mehrfach deutsche Composita an Stellen, deren Sanskrittext keine dergleichen bietet. Die Satzbildung ist einfach und leicht (vgl. Lassen Ind. Bibl. III 12), der Unterschied im Stil („archaic in its simplicity" Telang *Bhag.* 1875 Einl. S. 103), gegenüber der späteren classischen Poesie, viel grösser als in Lautverhältnissen und Sprachformen (Lassen III 17). Die Umarbeitung beseitigte ungebräuchliche Wörter und Formen, aber es ist nur selten möglich, diese Säuberung von Archaismen nachzuweisen. So ist die alte Partikel *u* verschwunden; aber statt *kiṁ vā kṛtvā* 1, 27, 15 = 1318 hat die genau entsprechende Parallelstelle des alterthümlichen *Suparṇākhyāna* noch *kim u kṛtvā* (H. Oldenberg in ZDMG XXXVII 74). Der Feuergott *Bharata* heisst nach 3, 221, 1 = 14177 so, weil er die Geschöpfe trägt: *bharaty esha prajāḥ sarvās tato Bharata ucyate.* Diese Notiz ist aus den *Brāhmaṇa*, vgl. die beiden von Muir S. T. IV[2] 28 unten und Note 74 angeführten Stellen: *Bharataḥ sarvam bibharti* und *prajāḥ bibharti tasmād esha Bharataḥ.* Hier ist also nachweisbar die ältere oder wenigstens schwerere Verbalform *bibharti* in die leichtere *bharati* umgeschrieben worden. Die alten Freiheiten des epischen Stiles wurden an einigen Stellen beibehalten, an anderm getilgt. So gehn die Stämme auf *as* gelegentlich gern in die vocalische Declination über, diese Anomalie wurde späterhin, oft auf ungeschickte Weise, getilgt. So lese ich in einer neuerlich viel besprochenen Stelle 2, 66, 8 = 2193 *çirasasya* statt *çirasāsya*: als das Messer sich gedreht hatte im Boden des Hauptes d. i. im Halse. (Oder *çirasaç ca*?) Der nom. sing. masc. des Particips auf *ant* durfte auch absolut gebraucht werden; so wird 3, 296, 32 = 16745 *smaran* 14, 81, 5 = 2406 *hasan* 15, 38, 17 = 1079 *krandan* von Frauen gesagt, 10, 1, 4 = *cintayan* (nur B) von mehreren Männern. Bei dem Verführungsversuche der *Apsaras* 5, 9, 16 = 244 darf der Tanz der Nymphen nicht fehlen und wirklich hat die ältere Pariser Handschrift *nṛtyan* statt des sinnlosen *nityam* in B und C. — Dargestellt und untersucht ist die Grammatik des *Mahābhārata* noch nicht, die Ausgaben nehmen es

dieser Beziehung nicht sehr genau und müssten erst nach guten Manuscripten corrigiert werden. Die Indischen Grammatiker folgen dem Beispiele des *Pāṇini,* welcher den epischen Dialect unberücksichtigt lässt. Bei uns hat Franz Bopp in seinen Sanskritgrammatiken auf viele Eigenthümlichkeiten des epischen Sprachgebrauches aufmerksam gemacht. Vereinzelte Angaben finden sich in der vollständigen Grammatik von Theodor Benfey (1852); die Citate aus dem *Mahābhārata* sind hin und wieder ungenau (das zu *çreshṭhatara* S. 234 § 605 „*Mah.* IV, 11295" soll heissen *Mah.* Band IV S. 11 Vers 295; S. 313 § 754 Note 1 ist Buch III zu lesen statt II), einige falsch (nicht richtig stellen kann ich S. 315 Anm. 1 zu *duhitāram Mah.* 3, 10304; S. 403 Note 1 zu *jahishyati Mah.* 3,840); das S. 388 Note 1 als Druckfehler angezweifelte *acchetsīs* findet sich ebenso in der Bombay-Ausgabe. Die S. 389 Note 4 erwähnte Unform *avosīt* ist nur verlesen statt *evāsīt* (oder war die ältere Lesart *avāsīt*? Im *Vīracaritra* findet sich *mṛgayāmavāsīt* Jacobi Ind. Stud. XIV 144). Vgl. auch Benfey Kleinere Schriften I 286. 329 II 149. Kurze Bemerkungen über den Sprachgebrauch des *Mahābhārata* finden sich bei Lassen Ind. Bibl. III 12. 16. 17. 73. 107, bei Westergaard (zwei Abhandlungen übers. v. Stenzler S. 72 Note), Francis Johnson (selections from the *Mahābhārata* Einl. S. 1), Telang *Bhag.* (1875) Einl. S. 106 u. a. Die Mehrzahl der Beispiele entlehnt unserm Epos Ferdinand de Saussure in seiner Schrift de l'emploi du génitif absolu en Sanskrit Genf 1881. Gelegentliche Excurse auf den Sprachgebrauch des *Mahābhārata* finden sich in Arbeiten anderweitigen Inhalts zerstreut, z. B. Richard Pischel in den Göttinger Anzeigen 1884 N. 13 S. 501—520. Einen Aufsatz on the compounded verb in the *Nala* von Arrowsmith finde ich in Kuhns Literaturblatt III 95 N. 1575 verzeichnet. Die Verbalformen aus *Bhagavadgītā* und *Nalopākhyāna* hat zusammengestellt John Avery, contributions to the history of Verb-inflection in Sanskrit (s. Am. Or. Soc. proc. Nov. 1875 S. 11). Vgl. meine Schrift: Grammatisches aus dem *Mahābhārata* Leipzig 1884. — Man sieht, für die Grammatik des Epos ist noch viel zu thun. Mit der Zeit wird sich auch in dieser Beziehung eine grosse Verschiedenheit

unter den einzelnen Büchern herausstellen. Die letzten sieben Bücher, vom zwölften an, die ausserordentlich wenig alte und echte Elemente enthalten, stechen auch in der Sprache merklich ab gegen die einfache und sichere Diction der früheren Stücke; es finden sich hier auch sprachlich sehr schwierige Abschnitte, deren fremdartiges Gepräge sich vielleicht daraus erklärt, dass sie aus ganz andern Werken herübergekommen sind; manchen der Compilatoren dieser letzten Bücher des *Mahābhārata* mag die Sanskritsprache nicht sehr geläufig gewesen sein. Im dreizehnten Buche finden sich unleugbare Barbarismen; vgl. mein „Grammatisches“ zu Whitney 285. — Die lexicographische Ausbeutung des *Mahābhārata* begann Franz Bopp 1830, der in seinem glossarium Sanscritum den Wortschatz der von ihm herausgegebenen Episoden zusammenstellte und durch Zusätze aus andern Theilen des Gedichtes vermehrte. Auch für unser Epos wie für so viele andere Gebiete der Indischen Literatur hat sich die grössten Verdienste erworben das Petersburger Wörterbuch. Jeder Band (der erste erschien 1855, der siebente 1875) berücksichtigt das *Mahābhārata* in steigendem Masse, Dank der Unterstützung, welche die Arbeiten Böhtlingks selbst durch Weber und andere fanden. Die Ergänzungen und Erweiterungen, welche das „Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung“ (1879—1889) hinzufügte, machen das Werk fast vollständig auch zu einem Speciallexikon des *Mahābhārata*; Einzelwörter, die hier nicht verzeichnet sind, wird man nur wenige noch nachzutragen finden, wie *antitara* näher 3, 269, 10 = 15676, *antoshṭha* Lippe 11, 15, 16 = 396 (nur B), *aikāntitva* Ausschliesslichkeit (Monotheismus?) 12, 346, 1 = 13427; *kshvelā* für *kshveḍā* Kampfruf 8, 49, 24 = 2324 (B und C), *paraçata* 8, 90, 61 = 4689 und *paraṁçata* 8, 78, 55 = 3993 mehr als hundert, *manoharatā* Abstract zu *manohara* 3, 277, 5 = 15949, *yogātmaka* (? übereinstimmend?) 19, 22, 2 = 1227, *çākula* auf den Fisch bezüglich Unterschrift zu 12 *adhy.* 137; *sarvagamyā* Buhlerin 8, 94, 27 = 4920. Dazu kommen noch einige Composita wie *kar* ausgiessen mit *pratyā* 6, 82, 39 = 3615 (nur C), *sā* mit *prati* 8, 90, 96 = 4725 (*pratyasyat,* von *Nīlakaṇṭha* erklärt mit *pratiprākshipat*), *harsh* mit *samā* 14, 61, 39 = 1846. Manche der im

Wörterbuche genannten Wörter können auch in andern Bedeutungen belegt werden; *açvaçiras* 3, 79, 21 = 3083 ist nach *Nīlakaṇṭha* so viel wie *açvavidyā*; *utkarshin* heisst 11, 24, 19 = 693 ausziehend. Das mit einem Sternchen versehene *rāsana* kommt 9, 11, 53 = 581 als varia lectio (statt *vāsava*) bei *Nīlakaṇṭha* vor, der es mit *çabdavant* erklärt. Zu I 487 *avalepa* ist bemerkt: „*dūshaṇa* wohl nur Druckfehler", doch auch *Nīlakaṇṭha* zu 1, 167, 37 = 6391 erklärt (unter Berufung auf *Medinī*) *avalepa* mit *dūshaṇa* und *avalipta* mit *dūshita*. Zu I 307 *pṛthivyām api* vgl. 11, 27, 10 = 809 *yasya nāsti samo vīrye pṛthivyām api kaçcana* ebenfalls „auf der ganzen Erde"; vgl. 2, 49, 38 = 1763. Zu IV 773 *punarvasu*: „hier (8, 49, 28 = 2328) hätte man doch den Dual erwarten können": B hat richtig *punarvasū*. Die IV 663 *vadhū* N. 3 vorgeschlagene (im kleinen Wörterbuche nicht wiederholte) Bedeutung: Wagen empfiehlt sich zur Aufnahme 15, 15, 10 = 437. Zu V 1093 vgl. 12, 179, 2 = 6654 *ājagara* wie eine Riesenschlange lebend. Erstaunlich ist die Correctheit, mit der beide Werke gedruckt sind; es fällt schon auf, wenn man auf so viel tausend Spalten einmal Dativ liest statt Instrumentalis (III 386 *tṛtīya* letzte Zeile) oder einem Citate begegnet, das sich nicht richtig stellen lässt (I 837 *īksh* mit *ava* N. 3 Zeile 6: „*Draup.* 5, 36." Einige andere Kleinigkeiten sind: I 439 *abhyardita Manu* 1, 4116 statt *Mahābhārata*; I 487 *avalambin* Zeile 6 *ayam* statt *iyam*; I 533 Zeile 2 *mārgeṇa* statt *sārgeṇa*; I 847 Zeile 14 das Citat *M. Bh.* 3, 695 ist verschrieben, ich kann es aber nicht rectificieren.) Mehr Vokabeln als aus dem Gedichte selbst liessen sich aus *Nīlakaṇṭha* nachtragen; ich habe mir aber nur *prapūrva* der vornächste zu 3, 272, 35 = 15812, *alaṅkārika* Rhetoriker 12, 320, 87 = 11939 und *yugāntarīya* einem andern Weltalter angehörig zu 1, 122, 27 = 4741 sowie das Compositum *chid* mit *ni* (*nichinna* zu 1, 104, 2 = 4173) notiert. Bei Wurzel *paṭh* vermisse ich die Bemerkung, dass es bei *Nīlakaṇṭha* und andern Autoren ganz unserm „citieren" entspricht z. B. zu 12, 284, 78 = 10352.

5. Was die Metrik des *Mahābhārata* betrifft, so ist bekannt, dass weitaus der grösste Theil des Gedichtes im eigentlich epischen Versmasse, dem *Çloka* geschrieben ist; damit wechseln

aber ziemlich häufig ab die choriambischen Versmasse *upajāti* (zur *trishṭubh*-Familie gehörig) und *vaṁçastha*. In letzteren Metren sind gerade einige der wichtigsten und schönsten Partieen des Gedichtes angelegt, wie die Gattenwahl der *Kṛshṇā*, der Tod des *Bhīshma* und des *Karṇa*, und ich halte es für eine unrichtige Ansicht, welche Sörensen durchzuführen sucht, dass diese Stücke spätern Ursprungs seien („longiore metro compositum, quod per se suspicionem habet“ S. 369: „loci longioribus versibus compositi in locum antiquiorum çlokorum successerunt“ S. 370 u. a.). Vielleicht liesse sich das Gegentheil wahrscheinlich machen, dass nämlich gerade die choriambischen Verse die älteren sind; nicht ohne Grund heisst das Versmass *upajāti* auch *ākhyānakī*, von *ākhyāna* epische Erzählung. Das Epos der ersten Periode kannte vielleicht nur Choriamben und Prosa; die ersteren behandelten die in die Handlung eingestreuten Reden und die Hauptpuncte der Erzählung; die verbindende Ergänzung geschah in Prosa. Als einen erhaltenen Rest dieser Prosa hat Oldenberg ZDMG 37, 80 die fortwährend eingestreuten *uvāca* und *ūcus* bezeichnet, welche ausserhalb des Versmasses stehn. Wie solche in der vedischen Literatur erhaltene, nur die Wechselreden berichtende epischen Fragmente nur unter der Voraussetzung zu verstehen sind, „dass die eigentliche Handlung des Mythus einleitend, verbindend und abschliessend zwischen jenen Wechselreden berichtet wurde“ (Oldenberg ebendas. 81), welche prosaischen Theile unter Umständen „vielleicht niemals in festem Wortlaute fixiert wurden“ (S. 82), so können wir uns die *Mahābhārata*-Sage ebenfalls lange als in Form von choriambischen und anderen längern Versen, mit nur dem Inhalte nach bestimmten Prosa-Stücken abwechselnd, erhalten und fortgepflanzt denken. An die Stelle dieser Prosa aber trat später der leichte und gefällige *çloka*. Vielleicht war es der Dichter des ersten, buddhistischen *Mahābhārata*, welcher diese schon vor ihm begonnene Aenderung consequent durchführte. Bei der Ueberarbeitung gewann dann der *çloka*, den man sich als eigentlich epischen Vers im Gegensatz zur vedischen Literatur zu betrachten gewöhnt hatte (Max Müller anc. lit. S. 69), eine bedeutende Ausdehnung und wurden die Choriamben theilweise in

*çloka* umgesetzt. Die epischen Versmasse bewegten sich entschieden freier, als die Metrik der classischen Kunstpoesie späterhin zuliess. Vgl. Telang *Bhag.* (1875) Einl. S. 101. An einer ziemlichen Anzahl von Stellen bemerken wir noch neun Silben im ersten Viertel des Verses, welches dann die Gestalt ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏓ – – ⏓ annimmt, z. B. *Aditir Ditir Danuḥ Kālā* 1, 65, 12 = 2520, *anugamyamānā Vyāsena* 13, 169, 19 = 7778, *abhivādayīta vṛdhāṁça* 13, 104, 65 = 5020, *upanīyamānaṁ yuktaṁ ca*·2, 36, 26 = 1331, *daçaçrotriyasamo rājā* 1, 41, 31 = 1722, *varadaṁ namasva Kaunteya* 12, 341, 33 = 13161, *çaraṇāgataṁ ca tyaceta* 3, 131, 6 = 10566, aber auch andere Variationen finden sich, z. B. *Aparācitaḥ Sarvasahaḥ* 13, 149, 105 = 7041, *Aparācito Jyotikaçca* 1, 35, 13 = 1558, *abhishektukāmaṁ nṛpatim* 1, 85, 19 = 3518 u. a. Auch die metrische Umarbeitung, welche ältere Regelwidrigkeiten zu beseitigen suchte wie die grammatische die Archaismen ausmerzte, ist nur in seltenen Fällen durch Vergleichung mit Parallelstellen zu constatieren. So steht 1, 25, 4 = 1282 *nāgānām ālayam bhadre*, im *Suparṇākhyāna* lautet die Parallelstelle *samudre ramaṇīyakam*; das erste Versviertel durfte aber nach der spätern Prosodie nicht auf ⏑ – ⏑ – enden, daher die Aenderung in unserm Texte „mit Beseitigung des metrischen Anstosses“ Oldenberg ZDMG XXXVII 74. So steht 3, 190, 93 = 13101. 19, 41, 64 = 2367 *Kalkī Vishṇuyaçā nāma*, also hat hier *Kalkin* den zweiten Namen *Vishṇuyaças;* aber nach dem *Brahmavaivartapurāṇa* (Aufrecht cod. Bodl. 23 b) ist *Vishṇuyaças* der Vater, nach dem *Vishṇupurāṇa* (IV 229 Wilson) der Vater oder Ahne des *Kalkin*; dies ist im *Mahābhārata* geändert, um den metrischen Anstoss *Kalkī Vishṇuyaçaçaḥ putraḥ* zu beseitigen. Das Wort *bhavati* wird einigemal zweisilbig gelesen: *na tena sthaviro bhavati* 3, 133, 11 = 10631 *çrutena çrotriyo bhavati* 3, 313, 48 = 17333 und in demselben Verse *dhṛtyā dvitīyavān bhavati,* in demselben *adhyāya* 47 = 17332. 77 =17362. 78 = 17333. Vgl. *Manu* 2, 201. *Rāmāyaṇa* Schlegel 2, 103, 30 und 104, 13. — Im Uebrigen vergleiche über die Versmasse des *Mahābhārata*: Antoine Léonard de Chézy, *çlokaviracanavidhi* théorie du Sloka, ou métre héroique sanskrit Paris 1827. Johann Gildemeister, „zur Theorie des *Çloka*“

in der Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes V (1843) 260—280; hier auch eine Sammlung von neunsilbigen Viertelversen. Otto Böthlingk, Sanskritchrestomathie 1845, S. 443—448: „Der epische Sloka.“ Hermann Brockhaus, „die sechszeiligen Strophen in Sanskrit-Gedichten“ ZDMG XIX (1865) 594—599; handelt auch über sechszeilige Strophen im *Mahābhārata*, die nicht (mit A. W. v. Schlegel) zu verwerfen seien. Gildemeister, anthologia Sanscritica 2. Aufl. Bonn 1868, metrorum explicatio S. 117—124. E. Teza, *Laghucāṇakya* Pisa 1878, spricht S. 47 und 48 über iambisch gebildete *çloka* im *Çāntiparvan*: Ernst Kuhn im Jahresberichte für 1879 S. 46. Hermann Oldenberg, Bemerkungen zur Theorie des Çloka ZDMG XXXV (1881) S. 181—188. Derselbe „über das altindische *ākhyāna*“ ZDMG XXXVII (1883) spricht über Anwendung des *trishṭubh* im *Mahābhārata* S. 59 („mit grosser Regelmässigkeit durchgeführt“) und über den *çloka* im Epos S. 62—67. Hermann Jacobi, über die Entwickelung der indischen Metrik in nachvedischer Zeit ZDMG XXXVIII (1884) 590 ff., spricht S. 608 über die Bemerkungen Oldenbergs zum *trishṭubh* im *Mahābhārata* und modificiert die dort behauptete Regelmässigkeit im Versbaue. Hermann Jacobi, zur Lehre vom *Çloka* Ind. Stud. XVII (1885) S. 442—451. Eine sehr ausführliche und gründliche Arbeit ist die von Joseph Zubaty, „der Bau der *Trishṭubh*- und *Jagatī*-Zeile im *Mahābhārata*“ ZDMG 43, 619—652. — Einige Stücke der Bücher *Ādi*, *Vana* und *Çānti* sind in Prosa abgefasst; diese sind sehr spät eingeschoben, obwohl z. B. der Abschnitt *Paushyākhyāna* einen alterthümlichen Eindruck macht und aus einem andern älteren Werke entlehnt sein kann.

6. Ein Hauptkennzeichen der zweiten puranischen Ueberarbeitung im Gegensatze zur ersten brahmanischen scheint mir die V e r s ö h n u n g m i t *Çiva* zu sein. Der lange Kampf mit dem Buddhismus hatte die Brahmanen gezwungen, sich nach Bundesgenossen im eigentlichen Volke umzusehen und wie früher mit dem Vishnuismus, so jetzt auch mit dem Çivaismus einen Compromiss abzuschliessen. Im Anschlusse an *Çiva* hielt dann der ganze Apparat der späteren Volksreligionen Indiens seinen Ein-

zug in die Mythologie der Inder und gab ihr jenes abgeschmackte Gepräge, das Göthe mit so gerechtem Widerwillen behandelt hat. Die *Purāṇa* und das *Mahābhārata* in seiner puranischen Ueberarbeitung sind zwar entschieden vishnuitisch, aber sie geben auch dem früher so verabscheuten *Çiva* die volle Ehre. Nach Vertreibung der Buddhisten, der früheren Bundesgenossen der Çivaiten, hatten die Brahmanen, klug wie sie waren an der Hauptsache festhaltend und stets in Nebendingen zu allen möglichen Concessionen bereit, nichts mehr gegen einen Volksgott *Çiva* einzuwenden, wenn dessen Anhänger nur die Autorität der Veden und die Suprematie der Brahmanen unangetastet liessen: in diesen beiden Puncten verstanden und verstehn sie schlechterdings keinen Spass. Von den jetzt vorhandenen *Purāṇa* zeigen einige mehr Vorliebe für Çiva, andere (die Mehrzahl) für *Vishṇu*; aber auch in den ersteren betet *Çiva* den *Vishṇu* an und erklärt die Geheimnisse seiner Incarnationen, und auch in den letzteren „the fullest justice is done to the divinity of *Çiva*" (Vans Kennedy 1840, *Vishṇupurāṇa* Wilson-Hall V 341). Ebenso sagt Fitzedward Hall über das beiderseitige Verhältniss der beiden Götter in den *Purāṇa,* dass diese „expressly inculcate that *Vishṇu* and *Çiva* ought, both, to be worshipped" (*Vish.* P. V 340) und dass in diesen Büchern „the terms *Vaishṇava* and *Çaiva* denote the preferential, but not the exclusive, worshipper of either *Vishṇu* or *Çiva*" (ebend. 341). Das *Bhāgavata-Purāṇa* ist ganz vishnuitisch, aber auch *Çiva* ist Erschaffer der Welt 4, 6, 43 und *Brahman* nur eine seiner Gestaltungen 4, 7, 14. 43; der Eber, welcher die Erde aus dem Abgrunde hervorgezogen hat, ist *Çiva* 4, 7, 46. Gewöhnlich ist dies *Vishṇu,* im *Rāmāyaṇa* 2, 110, 4 Schlegel sogar noch *Brahman.* Dieser Standpunct der *Purāṇa* ist ganz und voll der unseres heutigen *Mahābhārata.* Hier finden wir beide Gottheiten im Frieden mit einander; der früher verhasste und als Tenfel aufgefasste *Çiva* ist hier gleichsam zu Gnaden aufgenommen und selbst *Arjuna* und seine Brüder werden zu ihm in Beziehung gesetzt; so im *Kairātaparvan* 3, 38, 1 = 1516, *Arjuna* büsst zu Ehren des *Çiva,* kämpft mit ihm, da er sich in Gestalt eines *Kirāta* oder Waldmenschen offenbart, und betet ihn

an. Vor die in ihrer jetzigen Gestalt ganz vishnuitisch aufgefasste *Bhagavadgītā* wird ein Gebet des *Arjuna* an die *Durgā,* die Gemahlin des *Çiva,* eingeschoben 6, 23, 4 = 796. Um sich an *Jayadratha* rächen zu können, holt *Arjuna* in der Nacht, und zwar auf den Rath, in Begleitung und mit Hilfe des *Kṛshṇa* d. i. des *Vishṇu,* sich bei *Çiva* dessen Bogen *Pāçupata* 7, 80, 19 = 2838: ein deutlich eingeklebtes Stück, denn die Fortsetzung der Haupterzählung („während *Kṛshṇa* und *Dāruka* so sprachen, brach der Tag an“ 7, 82, 1 = 2911) knüpft direct an 7, 79, 44 = 2819 an, wo *Dāruka* die Rede des *Kṛshṇa* beantwortet. Auch im Kriege beschützt *Çiva* den *Arjuna,* er wandelt vor ihm her während der Schlacht; ein feuriger Mann mit einem Dreizacke in der Hand, die Erde nicht mit den Füssen berührend, tödtet die Feinde des *Arjuna*; dies ist *Çiva* 7, 202, 9 = 9502. 12, 342, 138 = 13299. Diese Schilderung hat der Compilator des *Droṇaparvan* wohl dem alten Gedichte entnommen, in welchem, im *Sauptikaparvan, Çiva* oder früher wohl *Agni* in solcher Weise als Beschützer des *Açvatthāman* auftrat. So verehrt also *Arjuna* zwar den *Vishṇu,* aber auch den *Çiva*; er siegt mit Hilfe des *Vishṇu,* aber auch mit Hilfe des *Çiva.* Dieser zwischen den beiden ehemals einander so feindseligen Religionsparteien vermittelnde Zug zeigt sich überall in unserm Gedichte, wie wir es jetzt haben. Ausdrücklich bekennt es sich zu *Vishṇu* und zu *Çiva* (wie *Bhartṛhari* 3, 30 sagt: *eko devaḥ Keçavo vā Çivo vā*) und verlangt die Verehrung beider: „in diesem Gedichte wird *Vishṇu* ebenso gepriesen wie *Çiva*“ 1, 62, 34 = 2315. „Verehre du den *Çiva,* der in der Gestalt des *Vishṇu* sich zeigt, sowie auch den *Vishṇu,* der in *Çiva's* Gestalt erscheint“ 3, 39, 73 = 1626. Andere ähnliche Stellen führt Muir S. T. IV² 280 an. Ja den beiden Göttern werden Hymnen in den Mund gelegt, in welchen einer des andern Majestät und Suprematie in begeisterten Versen anerkennt und preist; so singt *Çiva* 3, 272, 28 = 15805 das Lob des *Vishṇu* und erzählt von dessen Incarnationen, unter welchen eine *Kṛshṇa* sei; er nennt den *Vishṇu* mit dem sonst ihm, dem *Çiva,* eigenthümlichen Namen *Devadeva* (31 = 15808). Im *Bhāgavata Purāṇa* preist *Çiva* den *Vishṇu* in längerem Hymnus 4, 24, 33. An-

dererseits ist im ganzen dreizehnten Buche *Vishṇu* der Lobpreiser des *Çiva*. Das Lob der Thaten des einen höchsten Gottes wechselt mit dem des andern, die über tausend Namen der beiden Götter werden in gleich vollständigen Verzeichnissen aufgeführt. Wie etwa in der Apostelgeschichte die Berichte über die wunderbaren Thaten des Petrus und des Paulus einander genau die Wage halten, so wird im *Mahābhārata* sorgfältig darüber gewacht, dass *Çiva* dem *Vishṇu* gegenüber nicht zu kurz komme und jedes vishnuitische Stück sein çivaitisches Gegenstück erhalte. Wer sich in das *Mahābhārata* eingelesen hat, dem sagt, wenn das Gedicht viel von *Vishṇu* erzählt hat, sein Gefühl, dass nun bald *Çiva* auftreten müsse, und er tritt auf. Das *Mahābhārata* wollte offenbar auch dem çivaitischen Leser gerecht werden, die bekannte Schmiegsamkeit der Brahmanen wollte die beiden Gegensätze gründlich versöhnen. „The spirit of conciliation or comprehension has always characterized the Brahmans, and is perhaps the main cause of their success“ sagt Talboys Wheeler hist. III 79 mit Recht, nur möchte ich das always auf die Zeiten beschränken, in welchen es ihnen politisch angezeigt schien diesen Geist walten zu lassen; den Buddhisten gegenüber zeigten sie keine Sympathie und kannten sie keine Schonung, obwohl auch in dieser Beziehung Nivellierungsversuche gemacht worden zu sein scheinen: eine Inschrift aus *Magadha* vom Jahre 948 nennt *Brahman Vishṇu Çiva* und *Buddha* neben einander (Lassen IV 575) und bei *Amarasiṁha* stehn die Namen des *Buddha* friedlich neben denen des *Brahman* und der andern alten Götter. — Dass die Versöhnung zwischen Çivaismus und Vishnuismus der zweiten, unter dem Namen *Vyāsa* personificierten, puranischen Umarbeitung des *Mahābhārata* zuzuweisen sei, scheint mir auch aus der Art und Weise hervorzugehen, wie *Vyāsa* mit *Çiva* in Verbindung gebracht wird. Es tritt nämlich *Vyāsa* 7, 201, 91 = 9484, dem *Açvatthāman* und gleich darauf dem *Arjuna* gegenüber, als Prediger des Çivaismus auf; er erzählt, wie *Çiva* sich Antheil am Opfer erzwingt und wie er sich als Kind auf dem Schoosse der *Umā* zeigt. Im *Skandapurāṇa*, bei Aufrecht cat. Bodl. 72a, wird erzählt, es habe *Vyāsa* zuerst den *Vishṇu* als höchsten Gott anerkannt; da sei

ihm die linke Hand verdorrt und *Vishṇu* selbst habe ihn angewiesen, er solle den *Çiva* in einem Gedichte feiern. Diesen Rath habe *Vyāsa* befolgt und sei geheilt worden; seit der Zeit sei er ein Verehrer des *Çiva* gewesen und habe auch seine Schüler in diesem Sinne unterwiesen. Also gieng die Aufnahme des *Çiva* durch die Diaskeuasten nicht ohne Widerspruch vor sich. Im *Bhāgavata Purāṇa* wird über Leute geklagt, welche die Gottheit des *Çiva* nicht anerkennen, weil sie durch die blumigen Worte (*giraḥ pushpiṇyaḥ*) des *Veda* sich haben bethören lassen 4, 2, 25. Ja die strengen Vishnuiten im Tamillande verzeihen diesen Compromiss mit den Çivaiten den Diaskeuasten noch heute nicht. Ein Werk in Tamilversen, *Agastyajnāna* betitelt, polemisiert gegen die çivaitischen Stücke im *Mahābhārata* und erklärt dieses Werk für einen Betrug des *Vyāsa* zu Gunsten der Verehrer des *Çiva* H. H. Wilson Mackenzie Collection I 228 N. 53. Dass die Versöhnung erst nach grossen Kämpfen stattfand, ist natürlich, und die oft erzählte Geschichte vom Opfer des *Daksha* ist eine Erinnerung an diese Kämpfe; vgl. besonders 12, 283, 26 = 10234. 12, 284, 20 = 10292 und die Schilderung im *Harivaṁça*. Letztere ist im vishnuitischen Sinne abgefasst; hier erhält *Çiva* erst Antheil am Opfer als er, von *Vishṇu* besiegt, um Gnade bittet 19 *Bhav.* 32, 48 = 12260; Langlois bemerkt über diese Legende II 363: „elle ne me paraît faire allusion qu'à l'histoire du ciel, et nullement à l'histoire des hommes“; ich meine, gerade umgekehrt. Wichtig in der Darstellung des *Harivaṁça* ist der Zug, dass bei dem Kampfe der beiden Götter (d. i. der Vishnuiten und der Çivaiten) am meisten *Pṛthivī* die Erdgöttin (d. i. das Volk) zu leiden hat und diese den *Brahman* (d. i. die Brahmanen) um Hilfe anfleht, der dann auch wirklich Frieden stiftet 19 *Vish.* 125, 13 = 10643. Zu der entsprechenden Fassung des *Vishṇupurāṇa* bemerkt Wilson V 120: there can be little doubt that this legend describes a serious struggle between the *Çaivas* and *Vaishṇavas*; ders. V 128: in this legend (von *Kṛshṇa* und *Pauṇḍraka*) again, we have a contest between the followers of *Vishṇu* and *Çiva* intimated. Jedenfalls gelang die Versöhnung, was das *Mahābhārata* anlangt, vollständig; bald erlangt *Nārāyaṇa* 7, 201,

61 = 9451 durch Busse und einen Hymnus die Gnade des *Çiva*, der ihm dann gnädig den höchsten Rang unter den Göttern verleiht, bald lässt *Brahman* aus seiner Stirne den *Çiva* erstehen 12, 340, 79 = 13085, bald belehrt *Nārada* den *Indra*, es hätten *Çiva* und *Vishṇu*, zwischen welchen kein Unterschied sei, den *Brahman* erschaffen 19 *Vish.* 71, 17 = 7352, bald erklärt *Çiva* 14, 147, 38 = 6834: wer mich und den Grossvater *Brahman* sehen will, der sehe den majestätischen *Vāsudeva*, dann sieht er auch uns. Dieser Versöhnung zufolge wurde dann eine Menge çivaitischer Stücke dem *Mahābhārata* eingefügt, ausser schon genannten z. B. die Geschichte von den fünf *Indra* 1, 197, 1 = 7275, die Geschichte wie *Çiva* (früher *Agni*) die Stadt der Götterfeinde, *Tripura*, erobert 8, 33, 1 = 1391 und wie der Vertreter des strengen und exclusiven Brahmanenthums, *Rāma* des *Jamadagni* Sohn, sein Günstling wird 8, 34, 126 = 1582, die Geschichte vom Geier und Schakal 12, 153, 2 = 5676 u. a., ganz abgesehen von einzelnen zu Ehren des *Çiva* eingeschobenen Versen wie 9, 35, 77 = 2050 und den Erwähnungen des çivaitischen *liṅga* 7, 201, 93 = 9486; 7, 202, 135 = 9617; 10, 17, 21 = 780. 13, 162, 15 = 7516. Ja, „in *Çiva* sind alle Götter enthalten wie die Kühe im Kuhstalle“ 12, 284, 79 = 10353. Aber dennoch ist es nicht richtig, wie A. Barth in seiner Geschichte der Indischen Religionen es anzusehen geneigt scheint, den Cultus des *Çiva* für den im *Mahābhārata* vorherrschenden hinzustellen („here the most widely spread cultus is in the main that of *Çiva*“, S. 167 der Englischen Uebersetzung). Immerhin überwiegt denn doch *Vishṇu* bei weitem und *Çiva* tritt gegen ihn bedeutend zurück. Auch ist ein grosser Unterschied unter den Zusätzen bemerkbar, welche zu Ehren dieser beiden Götter gemacht wurden. Die çivaitischen Stücke sind nur lose in das Gedicht eingefügt und lassen sich ohne Schaden wieder ausbrechen, sie sind bedeutend jünger als die vishnuitischen, welche das alte Gedicht ganz durchdrungen und für immer entstellt haben. Vgl. die „Indischen Sagen“ II Einl. S. 8. Die Einfügung der ersteren ist eine mechanische, die der letzteren eine chemische Verbindung; die vishnuitische Auffassung datiert vom Beginne des Kampfes mit den Buddhisten an, *Çiva*

fand erst Aufnahme, als dieser Kampf zu Ende ging. Gewiss aber ist, dass durch die Aufnahme zweier höchster Götter, von welchen jeder der allein wahre Gott zu sein den Anspruch macht, wie denn das Identificieren verschiedener Götter die ganze Indische Mythologie durchzieht und sie zu einem „syncrétisme un peu grossier“ führt Burnouf *Bh.* P. I Einl. S. 131, ein Missklang, eine Zweideutigkeit in das Gedicht eindrang, die, in der Absicht es beiden Parteien recht zu machen, die eifrigen Anhänger hüben und drüben verletzen musste. Sowohl im vishnuitischen wie im çivaitischen Sinne wurde das *Mahābhārata* auszubeuten versucht. So führt Taylor cat. I 178 N. 8 ein Sanskritwerk an *Mahābhāratatātparyarakshā*, welches dem *Vedānta ācārya* zugeschrieben wird; der Verfasser polemisiert gegen die Çivaiten, behauptet dass im *Mahābhārata* nirgends *Kṛshṇa* den *Çiva* verehre und stellt letzteren, dessen Existenz er nicht leugnet, als einen blosen Menschen hin, ohne Superiorität (*paratva, paramatva*). Ein anderes Sanskritwerk *Bhāratasārasaṅgrahastotra* dagegen beutet das *Mahābhārata* in çivaistischem Sinne aus und stellt die betreffenden Stellen zusammen Taylor II 295; ebenso ist in çivaitischem Interesse geschrieben (in Sanskrit) das *Bhāratavivaraṇastotra* Burnell class. ind. S. 199, ferner (in Sanskrit) des *Vidyāraṇyayati* oder *Sāyaṇa* grosses Werk *Çaṅkaravilāsa*, mit Ausnahme der Einleitung reine Compilation, eine Zusammenstellung çivaitischer Stücke aus vielen *Purāṇa* und aus dem *Mahābhārata* (aus letzterem z. B. das *Kirātārjunīya* und Fragmente aus den Büchern *Karṇa* und *Anuçāsana*); Burnell S. 202. Ein Sanskritwerk *Çivarahasya* gar „asserts that he who even thinks that *Vishṇu* is equal to Civa will go to hell“ Burnell S. 206. So erscheint *Çiva* seinen Anhängern als gütiger Gott, den Vishnuiten der älteren Zeit als böser Geist; „sein eines Angesicht ist freundlich, sein anderes schrecklich und verderblich“ 13, 141, 6 = 6395. — Wann man zwischen *Vishṇu* und *Çiva* Frieden zu schliessen begann, ist schwer zu sagen; der Versöhnungsprocess verlief in einigen Gegenden rascher, in andern langsamer und ganz ist er noch heute nicht zu Ende. Noch jetzt, wie schon aus den obigen Literaturnachweisen ersichtlich, verweigert der exclusive Verehrer des *Vishṇu*

dem *Çiva* jede Anbetung, ebenso der Çivait dem *Vishṇu*: aber die exclusiven *Vaishṇava* und *Çaiva* sind verhältnissmässig nicht sehr zahlreich. In Bombay stehn *Çiva* und *Kṛshṇa* neben einander in den Tempeln (Graul III 75), im Tulu-Lande gehn *Çiva* und *Vishṇu* ohne feindlichen Gegensatz neben einander her (III 187), im Malayala-Lande feiert man ihnen gemeinsame Feste und ist der Unterschied zwischen beiden Sekten nur in Kleinigkeiten bemerkbar, dagegen im Tamil-Lande der Unterschied bestimmt und durchgreifend (III 219. 226. 337). Zwischen Vishnuiten und Çivaiten kommt es noch jetzt an den heiligen Badeplätzen gerne zu Prügeleien Rammohun Roy books of the *Veda* S. 90. — Wir können für ältere Zeiten nur dieselben localen Verschiedenheiten voraussetzen. In *Kāçmīra* wurden beide Götter neben einander verehrt, so schon von König *Avantivarman* 857—886 nach Lassen III 1019; in *Vijayanagara* werden um 1370 beide in Inschriften um Beistand angerufen IV 172; aus diesen und ähnlichen zerstreuten Nachrichten lassen sich keine Schlüsse ziehen. Nur vermuthen können wir, dass die Gleichstellung beider Götter erst dann sich allgemein und dringend empfahl, als die Gefahr, von fremden und andersgläubigen Feinden erdrückt zu werden, immer näher rückte und den bedrohten Indern die Nothwendigkeit der Einigung sehr deutlich machte, also seit den ersten dauernd erfolgreichen Einfällen der Muhamedaner um 1000 n. Chr. In die Zeit der zwei Jahrhunderte vor und nach dem Jahre 1000 würden wir dann vorschlagen das zum zweitenmale überarbeitete *Mahābhārata* anzusetzen, welches vom Buddhismus nichts mehr und vom Islam noch nichts weiss.

7. Viel seltener, als die zwischen *Vishṇu* und *Çiva* vermittelnden Stellen, sind im *Mahābhārata* diejenigen, welche der unter dem Namen der *Trimūrti* bekannten Idee der Indischen Dreieinigkeit Ausdruck geben. Der Geist der Versöhnung griff noch weiter um sich und die beiden mit einander identificierten Hauptgötter *Vishṇu* und *Çiva* wurden für wesensgleich erklärt mit dem alten Weltenschöpfer *Brahman*, so dass alle drei Götter einander gleich sind, nur verschiedene Gestaltungen desselben höchsten Wesens. Diese Idee der *Trimūrti* tritt in Indien sehr spät auf und scheint sich eines grossen Beifalles nicht erfreut zu

haben. Im *Mahābhārata* sind Stellen, welche die *Trimūrti* lehren, verhältnissmässig sehr selten. Nur *Çiva* und *Vishṇu* werden häufig identificiert; *Çiva* ist *vishṇurūpa* und *Vishṇu* ist *çivarūpa* 3, 39, 73 = 1626; *Rudra* und *Narāyaṇa* sind ein einziges zweigetheiltes Wesen und jeder von ihnen verehrt im andern nur sich selbst 12, 341, 27 = 13155; die Identität der beiden Götter wird behauptet und ihre Namen gegenseitig vertauscht 19 *Bhav.* 88, 61 = 14964. Aber nachdem diese beiden Götter gegenseitig in einander aufgegangen waren, durften die Brahmanen nicht zögern, diesen beiden doch eigentlich unbrahmanischen Gestaltungen nun auch ihren alten Gott *Brahman* beizugesellen. Es gieng dies wohl ohne Widerstand vor sich; das Volk hatte nichts einzuwenden gegen einen dritten im Bunde, der ihm eigentlich gleichgiltig war; „unparteiische Götter wie *Brahman* werden nicht verehrt“ 12, 15, 18 = 441. Im *Brahmavaivarta Purāṇa* wird die Vernachlässigung des *Brahman* auf einen Fluch des *Nārada* zurückgeführt, Wilson essays I 112. R. L. Mitra not. III 239, 12—14. Er ist *apūjya* und *nindita* im *Kathāsaritsāgara* 1, 1, 30. Im *Mahābhārata* ist von der Trimurti nur selten und an späten Stellen die Rede. Nicht nothwendig hierher zu beziehen sind Stellen, in welchen nur die Namen der drei Götter neben einander gestellt werden, ohne dass ihre Wesenseinheit constatiert wird; wie 8, 96, 62 = 5044: *Vishṇu, Svayambhū* (d. i. *Brahman*) und *Bhava* (d. i. *Çiva*) sind dem gnädig, der das *Karṇaparvan* studiert hat; ähnliche Stellen in meinem Aufsatze über *Brahman* ZDMG XXXVIII 203. Mit Sicherheit ist aus dem ganzen eigentlichen *Mahābhārata*, das doch sehr späte Einschiebsel aufzuweisen hat, nur die eine Stelle 3, 272, 47 = 15824 anzuführen: der Herr der Geschöpfe hat drei Gestaltungen, als *Brahman* erschafft, als *Purusha* (*Vishṇu*) erhält, als *Rudra* (*Çiva*) zerstört er. Deutlicher noch drückt der *Harivaṁça* sich aus; hier sagt *Çiva* zu *Vishṇu* 19 *Bhav.* 88, 31 = 14935: du bist *Brahman* zur Zeit der Schöpfung, in der Erhaltung *Vishṇu*, in der Zerstörung der Welt bist du *Rudra*, diese drei Mächte sind in dir vereinigt; und 19 *Vish.* 125, 31 = 10662 spricht *Mārkaṇḍeya* die Idee der *Trimūrti* deutlich aus: *yo vai Vishṇuḥ sa vai Rudro yo Rudraḥ sa Pitāmahaḥ, ekā mūrtis,*

*trayo devā Rudravishṇupitāmahāḥ.* Ebenso deutlich ist die *Trimūrti* ausgesprochen in *Vishṇupurāṇa,* I 41 Wilson, und im *Bhāgavata Purāṇa* 4, 7, 54: die drei Götter sind gleich, sie haben dieselbe Natur und sind das einzige wirklich seiende Wesen. Sie findet sich schon in der *Maitrāyaṇa-upanishad* und in der *Nṛsiṁhatāpanīya-upanishad* erscheint die Göttertrias *Brahman, Vishṇu, Çiva* als dem Allgeist untergeordnet, Weber Ind. St. IX 57. 124. Schon vor 1189 v. Chr. wurden an der *Narmadā* die drei Götter in Tempeln neben einander abgebildet Lassen IV 108; ein Tempel wurde ihnen erbaut in *Vijayanagara* zwischen 1420 und 1445 Lassen IV 172; der Portugiese Faria y Susa um 1550 spricht über die alle drei Götter umfassende *Mahāmūrti* der Inder, Wheeler Buch III Kapitel VIII gegen Ende. Wir dürfen also die zweite Recension, die von der *Trimūrti* offenbar nichts weiss, in nicht zu späte Zeit herabdrücken; auch von diesem Gesichtspuncte aus empfiehlt es sich dieselbe um 900—1100 anzusetzen.

8. Im Uebrigen war die Bearbeitung auf Steigerung der vishnuitischen und brahmanischen Tendenzen bedacht, welche schon die erste Redaction geleitet hatten. Die Gottheit des *Vishṇu,* der sich selbst mit *Brahman* und *Indra* für identisch erklärt 14, 54, 14 = 1576, drängte je länger je mehr alle alten Götter in den Hintergrund; er trat an die Stelle sowohl des *Brahman* (und zwar des männlichen wie des sächlichen; *Vishṇu* ist Alles sagt das *Bhāgavata Purāṇa* vgl. 2 Kap. 6) als auch des *Indra,* ihm wird jetzt die Vernichtung der *Asura* zugeschrieben, die früher das Werk des Indra war (vgl. meinen *Indra* ZDMG XXXII 305. 329), an ihn wenden sich jetzt alle Götter in ihren Nöthen und erhalten guten Rath von ihm, wie früher von *Brahman* (ZDMG XXXVIII 176). Es war nicht schwer, die alten Göttersagen in vishnuitischem Sinne umzudichten oder auch zur Verherrlichung des *Vishṇu* nach dem Muster der alten ganz neue zu erfinden. Schöpferische Phantasie zeigt übrigens der Vishnuismus in unserem Gedichte wenigstens nicht; Namen und Thaten des *Indra, Agni, Brahman* werden einfach auf ihn übertragen. Wie gewaltsam man bei der Verherrlichung des *Vishṇu* zu Werke gieng, zeigt z. B. die Erklärung des Wortes

*Upendra* (Unter-Indra), eines alten Namens des *Vishṇu*, durch die Commentatoren des *Vishṇupurāṇa*: *upa* (unter) sei hier im Sinne von *upari* (über) zu verstehen, Wilson IV 319; und diese schöne Interpretation steht dann im *Harivaṁça* bereits im Texte, an der von Wilson und Hall citierten Stelle 19 *Vish.* 19, 46 = 4006, und *Nīlakaṇṭha* erklärt, *upa* sei aus *upari* durch Elision der Silbe *ri* entstanden. Auch die Idee, dass das blose Denken an *Vishṇu* genüge um zur Vereinigung mit ihm zu gelangen, wird wenigstens angedeutet. Aus dem Körper des getödteten *Çiçupāla*, des Feindes des *Kṛshṇa*, fährt ein Glanz aus und geht in den Körper des *Kṛshṇa* über 2, 45, 26 = 1585. Im *Bhāgavata Purāṇa* wird dies näher erklärt: auch die Feinde des *Vishṇu* gehen nach ihrem Tode in sein Wesen über, weil sie seiner, wenn auch in Hass, gedacht haben; wie die Hirtenmädchen sich mit *Kṛshṇa* vereinigen in Folge ihrer Liebe (*kāmāt*), so *Çiçupāla* in Folge seines Hasses (*dveshāt*) 7, 1, 30. Freilich führt das *Bhāgavata Purāṇa* diesen seltsamen Satz nicht consequent durch; die *Dānava* gehn zu Grunde, weil sie nicht an *Vishṇu* glauben 6, 10, 29 (*abhaktā Harau*) und es wird nicht gesagt, dass sie sich späterhin mit ihm vereint hätten. — Wahrscheinlich erst in dieser zweiten Ueberarbeitung wurden die zehn Incarnationen des *Vishṇu* dem Gedichte eingefügt; 3, 102, 20 = 8756 wird *Vishṇu* als Schöpfer und Zerstörer der Welt proclamiert und seine *avatāra* aufgezählt; als eine derselben gilt auch der Held des *Rāmāyaṇa*, wie in diesem Gedichte selbst, *Rāma* des *Daçaratha* Sohn 3, 99, 41 = 8657. 3, 147, 31 = 11197. Die beliebteste Gestaltung des *Vishṇu* war und blieb *Kṛshṇa*, der in seiner puranenmässigen Auffassung weit vor dem Jahre 1000 erscheint; in einem zwischen 695 und 732 erbauten Tempel in *Kāçmīra* wird er bereits nach den Berichten der *Purāṇa* und des *Harivaṁça* dargestellt, wie er den Berg *Govardhana* in die Höhe hebt Lassen IV 575. Die Vergottung des *Kṛshṇa* führte auch zu der seiner Freunde, besonders des *Arjuna*; die consequent durchgeführte Idee der Incarnationen machte sämmtliche *Pāṇḍava* zu Göttern oder Göttersöhnen, ihre Gegner zu *Asura*. Den Söhnen des *Pāṇḍu* wurden *Yama*, *Vāyu*, *Indra*, die beiden *Açvin* zu Vätern gegeben; den

Anfang machte wohl *Arjuna*, dessen Name auch einer der Namen des *Indra* war, Sörensen 361. In späten Stellen tritt *Arjuna* einfach als Gott auf; sein Pfeilschuss lässt lebendige Quellen hervorsprudeln 6, 121, 19 = 5780. 7, 99, 59 = 3721, was an sein Gegenbild *Rāma* des *Daçaratha* Sohn erinnert, dessen ebenfalls durch einen Pfeilschuss hervorgerufene Quelle noch heute in Bombay gezeigt wird Graul III 51. 322. Ueber die interessante Frage, ob und in wieweit in dem *Kṛshṇa* des *Mahābhārata* christliche Einflüsse sich geltend gemacht haben, muss ich mich jedes Urtheils enthalten; vgl. darüber A. Weber Ind. Stud. II 399. 400 über das *Jaiminibhārata* S. 37. 38, Goldstücker Hindu epic poetry S. 45, Peter Tiele Christus en *Kṛshṇa* in der Theologischen Zeitschrift Leiden 1877 S. 63, Telang *Bhag.* (1875) Einl. S. 27, Hermann Jacobi ZDMG 42, 493, und über *Çvetadvīpa* Muir metr. transl. Einl. S. 23, Lassen II 1118, Weber Ind. St. I 400. 421. 423 II 168. 409 XIII 348, J. Skizzen 37. 93, über *Kṛshṇa*'s Geburtstag 316. 318. 321, Telang *Bhag.* (1875) Einl. S. 34—36. Natürlich mussten in demselben Verhältniss, in welchem *Arjuna* und *Kṛshṇa* stiegen, *Duryodhana* und seine Verwandten herabgesetzt werden. Das Bestreben, die *Kaurava* herabzusetzen und den *Arjuna* zu verherrlichen, steigert sich sogar in den gedruckten Ausgaben, Bombay leistet darin mehr als Calcutta (vgl. meine Bemerkungen zu 1, 129, 35 = 5067 und 1, 104, 25 = 4195 im Literaturblatt I 71. 72 und damit übereinstimmend Edward Hopkins American Oriental Society's Proceedings October 1888 S. 4: most noteworthy are those (Zusätze von B, die sich in C noch nicht finden) exhibiting examples of the development of the poem from a desire to exalt *Vishṇu* and *Arjuna*.) Wie die vishnuitischen, so wurden auch die brahmanischen Tendenzen fortwährend gesteigert, ich meine die Bestrebungen, die Vorrechte der Priesterkaste und ihre göttergleiche Würde immer mehr zu übertreiben. Nach dem Siege über die Buddhisten hatten die Brahmanen im Volke selbst keinen Gegner mehr zu fürchten und verfielen in grenzenlosen Hochmuth, der sich um so drastischer äussert, je späterer Zeit das betreffende Stück des *Mahābhārata* angehört. Die stärksten Stellen in dieser Hinsicht enthält das

Buch, welches allem Anscheine nach das jüngste ist, nämlich das dreizehnte. Man lese Stellen wie 13, 35, 19 = 2160: „Durch die Gnade der Brahmanen bewohnen die Götter den Himmel, nur durch Gehorsam gegen die Brahmanen kann die Erde regiert werden, die Brahmanen sind die Götter selbst der Götter"; vgl. Muir S. T. I² 130. 506. Nur in den älteren Büchern blieben noch hin und wieder solche Stellen unangetastet, welche aufgeklärteren Ansichten über Moral und Kastenwesen huldigen, wie 3, 216, 13 = 14075: „wer eine schlechte Denkweise hat, der ist ein Çudra, und wäre er auch als Brahmane geboren; wer gut ist aus der Kaste der Çudra, er ist ein Brahmane" (denselben Gedanken drückt ein dem *Vaiçampāyana* zugeschriebener Vers der *Vajrasūcī* des *Açvaghosha* aus, Weber Ind. Stfn. I 205 N. 42); oder 3, 200, 97 = 13446: „wenn das Herz nicht rein ist, sind Busse und guter Wandel vergeblich"; und gleich darauf 102 = 13451: „niemals können schlechte Handlungen durch Fasten und Bussübungen gesühnt werden". Die Werkheiligkeit erreicht im dreizehnten Buche ihren Höhepunkt und hier findet die Klage eines eingeborenen Gelehrten ihre Bestätigung: we are now attached to a lifeless ritualism Telang *Bhag.* Einl. S. 26. Unbedingter Glaube an *Vishṇu*, Ehrfurcht vor den Brahmanen und genaue Beobachtung des äusserlichen Ceremoniells, dies ist schliesslich alles, was dem jetzigen Leser des *Mahābhārata* anempfohlen wird und dem Krieger insbesondere werden die Berichte von den Thaten der Götter und der Helden nur in solcher Form mitgetheilt, dass er nie vergessen kann, wie jeder Sieg nur der Hilfe des *Vishṇu* und der stärkenden Macht des priesterlichen Gebetes und Opfers zu verdanken ist. Wenn selbst *Indra* in all seiner Herrlichkeit vor jedem Heiligen erzittert, dessen Busse ihn vom Himmel zu stürzen die Macht hat, mehr als alle *Asura* zusammen, wie viel mehr hat ein irdischer König Ursache die Brahmanen zu fürchten und zu ehren!

9. Mit der zweiten Ueberarbeitung des Gedichts zusammen fällt auch die gewaltsame Verwandlung des *Mahābhārata* in ein Rechtsbuch oder *dharmaçāstra.* Das Epos, die alte Lieblingslectüre der Krieger, wurde zum Lehrbuche bestimmt für

alle, welche die Veden nicht lesen dürfen oder, wie die Krieger selbst, nicht verstehen; ihr Veda ist das *Mahābhārata,* der fünfte Veda wie es hin und wieder genannt wird z. B. von *Ānandatīrtha* in seinem *Gītābhāshya* Burnell class. ind. S. 103a: *Vedād api param̐ cakr pancamam̐ Vedam uttamam Bhāratam,* und dies von jeher besonders beim Kriegerstande so beliebte Gedicht musste es sich gefallen lassen, dass man es in eine Art von Encyclopädie verwandelte und, in Form unendlicher Unterredungen, erschöpfende Belehrungen über alle möglichen göttlichen und menschlichen Dinge in dasselbe einschob; diesen Zwecken sind die Bücher *Çānti* und *Anuçāsana* ganz, von den Büchern *Vana* und *Udyoga* grosse Theile gewidmet. Nach indischer Anschauung ist der Zweck des *Mahābhārata* ein didaktischer: in the hands of the Brahmans the ancient epic has been changed into a didactic legend, Max Müller anc. lit. S. 18. In dieser didaktischen Absicht, sagen die Indier ganz richtig, hat *Vyāsa* (d. i. die puranische Ueberarbeitung) das Gedicht abgefasst (d. i. redigiert). So erklärt das *Bhāgavatapurāṇa*: für Weiber, Çudra und andere, welche die Veden nicht hören können, hat *Vyāsa* aus Mitleid die Erzählung *Bhārata* verfasst (Muir S. T. III [2] 42, vgl. *Mādhava ācārya,* der diese Stelle citiert, bei Foucaux onze épisodes Einl. S. 21). Ebenso erzählt *Ānandatīrtha* in seinem oben genannten Commentare, *Vyāsa* habe das *Mahābhārata* verfasst in der Absicht, auch Weibern, Çudra und andern die Möglichkeit zu geben, durch Kenntniss des Rechts zur Seligkeit zu gelangen, *vedānadhikāriṇām̐ strīçūdrādīnām̐ ca dharmajnānadvārā moksho bhaved iti,* bei Burnell 102b unten. Auch nach dem Gedichte selbst hat *Vyāsa* das *Mahābhārata* gesprochen als ein Lehrbuch (*çāstra*) über die Pflicht (*dharma*) 1, 2, 383 = 646. Im *Hitopadeça* sagt einer: „auch ich habe die Lehrbücher, die *dharmaçāstra,* gelesen; höre“ und citiert dann unter andern eine Stelle aus dem *Mahābhārata* (Schlegel-Lassen S. 11, 10 und 19; Askhedkar S. 9, 8 und 19). Der Scholiast *Madhusūdana* rechnet das *Mahābhārata* zu den *dharmaçāstra* Weber Ind. Stud. I 9; ebenso *Ānandatīrtha*: das beste der Rechtsbücher sei das *Mahābhārata* und darin wieder das beste die *Bhagavadgītā,* bei Burnell 103b. In einem Ver-

zeichnisse der *dharmaçâstra* bei Aufrecht cat. Bodl. 266b werden auch die Worte des *Vidura* und die Gesänge des *Vaiçampâyana* aufgeführt. Man sieht, den Indern gelten gerade diese didaktischen Abschnitte des grossen Gedichtes als die ausschlaggebenden, während sie dem europäischen Leser eine langweilige Qual sind.

10. Charakteristisch für die zweite Ueberarbeitung ist die Menge von Zusätzen. Die ungemeine Anschwellung des Gedichtes hat die verschiedensten Gründe. Einmal war der Grund die Verlegenheit. Man sammelte die verschiedenen Redactionen, die sich im Verlaufe der Jahrhunderte gebildet hatten; die oft widerstrebenden Elemente wurden zu einem Ganzen vereinigt; war es allzuschwer die ungleichen Auffassungen zu vereinigen, so erzählte man dieselbe Geschichte zweimal. Daher stammen z. B. die zwei verschiedenen Stammbäume der *Kaurava* im ersten Buche, daher ebendort die zwei Verzeichnisse der Namen der hundert Söhne des *Dhṛtarâshṭra*, daher die nicht harmonierenden Berichte über die Beziehungen des *Indra* zu *Vṛtra* und *Nahusha*, die doppelte Erzählung von *Yayâti* in den Büchern *Âdi* und *Udyoga*, die zweifache Erzählung des Spieles im *Sabhâparvan*, das zweimal 7, 55, 5 = 2138 und 12, 29, 13 = 905 vorgetragene *shoḍaçarâjakîya* d. i. die Geschichte von sechzehn glücklichen Königen, die doch am Ende sterben mussten, und viele andere Doppeltexte in unserm Gedichte. Die Episoden werden mitunter sowohl an der Stelle mitgetheilt, an welcher sie, im alten Gedichte, von einer der handelnden Personen erzählt wurden, als auch an der, an welche sie der chronologischen Reihenfolge der Thatsachen nach hingehören; so besonders die beiden Erzählungen von *Ambâ* und von der Geburt des *Karṇa*. Zur Motivierung solcher Doppelberichte ist ein bequemes und beliebtes Mittel, den Zuhörer um Wiederholung der eben erzählten Geschichte bitten zu lassen; z. B. 7, 15, 1 = 582. Auch im *Râmâyaṇa* wird z. B. II, Kap. 3 und 4 dieselbe Geschichte zweimal nach einander erzählt. — Andere Zusätze haben ihren Grund in dem Bestreben, aus dem alten Sagenschatze möglichst viele kleinere Bruchstücke zu retten; viele alte Sagen, die zum Hauptinhalte des *Mahâbhârata* in keinem Zusammenhange stehn, wurden, nach der nöthigen vishnuitischen und

brahmanischen Umänderung, in Form von Episoden dem immer mehr anschwellenden Gedichte einverleibt; so manche werthvolle und alte selbständige Dichtung hat sich auf diese Weise in das *Mahābhārata* gerettet, wie z. B. die schönen Sagen von *Nala*, von *Sāvitrī*, von *Sukanyā*, die bei ihrer grossen Beliebtheit der vishnuitischen Verhunzung entgiengen. Aber auch eine Menge von mehr oder weniger abgeschmackten Heiligengeschichten, Büssermythen und andern Legenden wurde zur Verherrlichung der Brahmanen neu erfunden und in das grosse Werk eingeschoben; so erzählt z. B. das dritte Buch von 184, 1 = 12652 bis 222, 32 = 14240 eine Heiligenlegende nach der andern; die meisten und übertriebensten finden sich in den Büchern *Vana* und *Anuçāsana*; auch die beiden für die Geographie des *Mahābhārata* wichtigen Wallfahrtsreisen (*tīrthayātrā*) im dritten und neunten Buche liefern viele solcher Geschichtchen. Schliesslich gieng man offenbar förmlich darauf aus, das Gedicht möglichst lang zu machen, weil das Gedicht auch durch das Massenhafte imponieren sollte. Dieses Bestreben hatte wenigstens das Gute, dass durch dasselbe manche Stelle gerettet wurde, welche folgerichtiger Weise als dem brahmanischen Systeme widersprechend hätte getilgt werden müssen. Dass das Gedicht selbst über sein allmähliches Anschwellen einige Andeutungen gibt und dass sogar die conservativen Indischen Gelehrten dasselbe jetzt zugestehen, ist schon oben bemerkt. Zu welch wunderlichen Missgriffen diese Dehnsucht mitunter geführt hat, das zeigen Stellen wie 8, 90, 97 = 4726. 7, 139, 19 = 5714: „als er den ersten Pfeil abgeschossen hatte, griff er zum zweiten, als er diesen abgeschossen, zum dritten“ und so geht es fort, die Ordinalia durch, an erster Stelle bis zum elften, an letzterer bis zum achtzehnten Pfeile. Was aber die längeren Zusätze betrifft, so sind diese von doppelter Art: entweder erscheinen die Erweiterungen als gewaltsame Dehnungen und Ausschmückungen des gegebenen Inhaltes der Erzählung, oder als eigene freie Ansätze. Edward Hopkins Ruling Caste S. 67 macht denselben Unterschied und vergleicht die ersteren Erweiterungen, die Zusätze, mit einer das Locomotiv belastenden Masse, die letzteren, die Ansätze, mit angehängten Güterwägen: die Amerikaner haben einen glücklichen Realismus in ihren Ver-

gleichungen, so sagt Whitney in der Einleitung zu seiner Grammatik: „all dates given in Indian literary history are pins set up to be bowled down again"; in Amerikanischen Novellen wird der Wuchs der Heldin mit dem eines Pony, ihr Haar mit Danziger Goldwasser verglichen. (Westermanns Monatshefte 42 S. 613). — Was nun die Zusätze erster Art betrifft, so sind es besonders zwei Puncte in der Erzählung, welche Gelegenheit zu gewaltigen Dehnungen und massenhaften Einschiebseln darboten: das Exil der *Pāṇḍava* nach dem Spiele und der Verlauf der grossen Schlacht. Die fünf Brüder berufen bald nach Beginn ihrer Verbannung eine Versammlung mit den ihnen befreundeten Königen und beschliessen, sich mit Gewalt ihr verlorenes Reich zurückzuerobern. Diese Versammlung der zu *Yudhishṭhira* haltenden Könige wird zweimal erzählt, zu Anfang des dritten und zu Anfang des fünften Buches. Aber so wenig Homer, qui nil molitur inepte, dieselbe Götterversammlung in der Odyssee zweimal besungen hat, wie wir es jetzt im ersten und im fünften Buche allerdings doppelt aufgetischt bekommen, ebensowenig hat sein Indischer College die erste Kriegsberathung ganz abrupt abgeschlossen, um sie nach viel tausend Versen wieder aufzunehmen, nachdem er zwischen diesen beiden Berathungen die Ereignisse von zwölf oder gar dreizehn Jahren erzählt hat. Es ist vielmehr, wie schon bemerkt, sehr wahrscheinlich, dass, im alten Gedichte, die Verbannten ihre zwölf Jahre gar nicht ausgehalten, vielmehr den Vertrag ziemlich bald gebrochen haben. Ich verweise auch hier auf die „Indischen Sagen", deren Darstellung auch in diesem Puncte das Richtige getroffen zu haben scheint. Denn nachdem ausführlich von den Jahren des Exils gesprochen worden ist, verlangt *Karṇa* 5, 21, 13 = 636 die fünf Brüder sollten erst die vertragsmässige Zeit im Walde aushalten, ehe sie neue Anforderungen stellen könnten, und ebenso erzählt *Duryodhana* 5, 55, 1 = 2143 als Neuigkeit, die Freunde des *Yudhishṭhira* hätten diesen und seine Brüder im Walde aufgesucht, ihn nicht weit von *Indraprastha* gefunden und mit ihm beschlossen, die Herrschaft gewaltsam an sich zu reissen. Es waren also wahrscheinlich jene beiden kriegerischen Verschwörungen ursprünglich nur eine; die erste geht ganz nutzlos und ohne Resultat aus-

einander, einen so gewaltigen Anlauf sie auch anfangs nimmt, und die Erzählung bricht 3, 12, 10 = 470 plötzlich und unvermittelt ab, um auf das Lob des *Kṛshṇa* überzugehn. Um aber jene zwölf Jahre der Verbannung auszufüllen, mussten eine Menge Abenteuer in diesen Zeitraum verlegt, viele Episoden hier untergebracht oder neu erfunden und eingefügt werden, und so entstand das dritte Buch, in welchem alte und werthvolle Sagen mit ganz jungen Berichten abwechseln. Auch Sörensen S. 380 § 103 erklärt den weitaus grösseren Theil des grossen Buches *Vanaparvan* für unächt. Mit jenen zwölf Jahren aber noch nicht zufrieden, erfand man, die grausamen *Kaurava* hätten den *Pāṇḍava* nach dem Spiele die Verpflichtung auferlegt, nach Ablauf der zwölfjährigen Verbannung noch ein dreizehntes Jahr in unerkannter Verborgenheit zuzubringen. Zu diesem Zwecke wurde das *Virāṭaparvan* eingeschoben, wie mir scheint eine ursprünglich selbstständige Dichtung, die von den puranischen Ueberarbeitern (indisch zu sprechen, von *Vyāsa*) schon vorgefunden und dem grossen Gedichte einverleibt wurde. Dass die puranische Umarbeitung den Inhalt des Buches *Virāṭa* bereits kannte, scheint mir daraus hervorzugehen, dass Anspielungen auf den Inhalt des vierten Buches in den andern Büchern zerstreut vorliegen: die Leiden der Brüder in der Stadt des *Virāṭa* 7, 132, 12 = 5423. 8, 83, 47 = 4254. 9, 56, 32= 3160. 12, 16, 21 = 502, der Tod des *Kīcaka* 8, 50, 22 = 2412. 10, 12, 25 = 598, die Heldenthaten des *Arjuna* nach dem Küheraub der *Kaurava* 7, 128, 44 = 5259. 5, 59, 27 = 2354. 5, 124, 57 = 4176. 6, 98, 9 = 4456, speciell sein Sieg über *Karṇa* 5, 49, 38 = 1956. 7, 158, 17 = 6986. 8, 41, 73, = 1947, sein Kleiderraub 8, 79, 63 = 4057, sein Racheschwur 6, 106, 35 = 4836 u. s. w. Der Kern, aus welchem die ganze Episode heraus wuchs, ist am Ende des Buches angedeutet: in der Stadt des *Virāṭa* wurde ein Bündniss der *Pāṇḍava* mit den *Matsya* geschlossen, während ebendaselbst nach 5, 166, 9 = 5756 die fünf *Trigarta*-Brüder sich für *Duryodhana* erklärten. Ein weiterer Beweis, dass den Ueberarbeitern das *Virāṭaparvan* bereits bekannt war, liegt in den Aenderungen und Einschiebseln, welche seinen Inhalt vorbereiten: im zweiten Buche die Verlängerung der Verbannung um ein Jahr, im dritten die Verfluchung

des *Arjuna* durch *Urvaçī* und wohl das ganze *Indralokābhigamana.* Der Dichter des *Virāṭaparvan* ist vielleicht identisch mit dem des *Harivaṁça*; hier wie dort das gleiche sorglose und willkürliche Spiel der Phantasie, ohne jeden tieferen Gehalt, dieselbe Gleichgiltigkeit gegen den Inhalt der alten Sage, dieselbe Darstellungsweise und dieselbe Sprache; man vergleiche z. B. 4, 12, 29 = 354 mit *Vish.* 30, 35 = 4720. — Ausserordentlich gedehnt wurde ferner der Bericht über die grosse Schlacht, deren Dauer auf achtzehn Tage festgesetzt wurde. Um diesen Zeitraum gehörig ausfüllen zu können, wurde ein und derselbe Vorfall, die nämliche Kampfscene, dasselbe Gleichniss an den verschiedensten Stellen wieder und wieder angebracht. Wie *Kṛshṇa* vom Wagen des *Arjuna* herabspringt und mit seinem Stachelstocke dem Wagen des *Bhīshma* entgegeneilt, wird 6, 59, 42 = 2549 (dritter Tag) und 6, 106, 33 = 4834 (neunter Tag) in gleicher Weise erzählt, also eine alte Vorlage zweimal benützt; solche Wiederholungen machen immer eine ächte Stelle kenntlich. Im alten Gedichte fand sich ein Gleichniss, das blutüberströmte Schlachtfeld unter dem Bilde eines Stromes; dies Gleichniss findet sich nun an den verschiedensten Stellen des Schlachtberichtes; z. B. 6, 14, 29 = 536. 8, 49, 82 = 2379. 8, 52, 30 = 2549. 8, 77, 39 = 3899. 8, 79, 1 = 4004, ja auch schon vorher 4, 63, 17 = 2014. 5, 153, 25 = 5212. 5, 160, 120 = 5528 und im Anhange 19 *Vish.* 85, 10 = 8128. 19 *Vish.* 105, 60 = 9334. 19 *Bhav.* 59, 89 = 13793. 19 *Bhav.* 62, 18 = 13944. Diese Stellen benützen und erweitern ein kurzes nnd einfaches ῥέε δ' αἵματι γαῖα Hom. Il. 8, 65 der Vorlage. Ja sogar der Tod der nämlichen Helden wird öfters erzählt. Was ist der homerische Pylaimenes, der im fünften Buche der Ilias erlegt wird und der im dreizehnten uns gesund und wohlbehalten begegnet, gegenüber einem *Alambusha,* der von seinem Gegner auf die Erde geschleudert wird, dass ihm alle Knochen zerbrechen „wie man einen Krug auf einem Steine zerschellt“ 7, 109, 1 = 4097 (vierzehnter Tag), der dann wieder mit ungeschwächter Tapferkeit kämpft, bis ihm ein Pfeil das Haupt vom Rumpfe trennt (7, 140, 12 = 5828 gleicher Tag), der dann nach Einbruch der Nacht auf seinem von Eseln gezogenen und

von Windlichtern erleuchteten Wagen, als wäre nichs geschehen, einherfährt, bis ihm sein Feind den Kopf mit dem Schwerte abhaut 7, 174, 5 = 7848, worauf er es dann endgiltig aufgibt sich fernerhin zu zeigen. Trotzdem kennt das Gedicht nur einen *Alambusha*, nur einer wird im Verzeichnisse der beiderseitigen Helden genannt und nur um einen wird die Todtenklage erhoben 5, 167, 33 = 5802. 7, 150, 23 = 6515. 8, 5, 46 = 135. 11, 26, 37 = 792. Ebenso wird der Tod des *Ghaṭotkaca* offenbar zweimal erzählt vgl. 7, 156, 185 = 6916. 7, 166, 37 = 7433. 7, 179, 58 = 8172. Doch kommen solche Nachlässigkeiten wie die beiden zuletzt genannten nur im siebenten Buche vor; sie sind wohl nur dadurch zu begreifen, dass man hier nicht mit nachschlagenden Lesern, sondern mit einem wechselnden Publicum von Hörern zu rechnen hatte. Das *Droṇaparvan* wurde wohl, wie dies mit dem *Virāṭaparvan* noch heute in Calcutta geschieht, an grossen Festen vorgelesen und auf eine Wiederholung mehr oder weniger kam es hier, da das Publicum von Tag zu Tag theilweise wechselte, nicht an. Ueberhaupt ist bei weitem der grössere Theil des umfangreichen siebenten Buches späterer Zusatz. Schon in den Indischen Sagen II Einl. S. 7 sprach (1846) mein Oheim Adolf Holtzmann als seine Ansicht aus, „dass das ganze Buch *Droṇa* nur diesem Verlangen, das Gedicht recht lang zu machen, sein Entstehen verdankt und dass Alles, was in diesem Buche ächt ist, entweder in das vorausgehende Buch *Bhīshma* oder in das nachfolgende Buch *Karṇa* gehört." Auch dieser Satz wird gewiss durch jede nachfolgende *Mahābhārata*-Untersuchung nur bestätigt werden. Das Buch enthält eine Menge nach der Schablone gefertigter Berichte von Kämpfen, die sich in stets gleichem Verlaufe wiederholen. So wird ein Kampf zwischen *Bhīmasena* und *Karṇa* von 7, 131, 32 = 5386 bis 7, 148, 3 = 6390 achtmal immer wieder erzählt, natürlich ist der Sieg des *Bhīmasena*. Der richtige Sachverhalt findet sich ziemlich versteckt 7, 139, 91 = 5783: „obwohl *Karṇa* den *Bhīmasena* hätte tödten können, wollte er es nicht thun, eingedenk des Versprechens, das er *Kuntī* gegeben." Die Poesie mangelt in diesen mechanisch aufgebauten Kampfscenen und soll, nach spätindischer Mode, durch Uebertreibung ersetzt werden; es sind oft die reinsten Jagdgeschichten, z. B. 7, 100, 33

= 3758 fährt *Kṛshṇa* so schnell, dass die Pfeile des *Arjuna*, nach vorn abgeschossen, erst hinter dem Wagen wieder zu Boden fallen. Auch an Zauberei fehlt es nicht, *Alambusha* und *Ghaṭotkaca* (allerdings zwei *Rākshasa*) leisten darin 7, 174, 28 = 7871 alles mögliche: sie kämpfen als Feuer und Wasser, als Geier und Schlange, als Berg und Donnerkeil, als Elephant und Tiger, in vielen andern Verwandlungen. Auch *Arjuna* 7, 39, 59 = 3721 spaltet die Erde mit einem Pfeilschusse und erschafft dadurch einen Teich mit Vögeln und Fischen, sowie ein ganzes Arsenal von Waffen in einem einzigen Augenblicke. Auch an andern Geschmacklosigkeiten fehlt es nicht; 7, 112, 61 = 4353 erscheinen beschenkte Priester und bekränzte Jungfrauen mitten im Schlachtgetümmel. Die Textordnung im *Droṇaparvan* ist nicht so fest wie in den übrigen Büchern; es wird auf Fragen geantwortet, die gar nicht gestellt worden sind 7, 115, 1 = 4543. 7, 155, 1 = 6682. Die Verschiedenheit der beiden Texte B und C ist in keinem Buche grösser als hier; „where some passages are very smooth in their correspondence, others are much broken by discordance: the *Çānti* is an illustration of one, the *Droṇa* of the other" Hopkins Am. Soc. Proceedings October 1888 S. 5. Oft hat B überflüssige Zusätze, man vgl. die alberne Bemerkung, die B 7, 130, 19 nach C 5714 einfügt. Auch Diction und Sprache macht einen absonderlichen Eindruck; doch könnte dies erst späterhin nachgewiesen werden, wir sind in der Grammatik des *Mahābhārata* noch nicht so weit, um eingehende Betrachtungen über sprachliche Eigenthümlichkeiten der einzelnen Bücher anstellen zu können. Doch kann ich auf einige abweichend gebildete Adjectiva die von Eigennamen abstammen hinweisen; *Ghaṭotkaca* als Sohn der *Hiḍimbā* heisst *Haiḍimba*, hier auch so 7, 181, 25 = 8237, aber gewöhnlicher *Haiḍimbi* 7, 109, 1 = 4097. 7, 156, 94 = 6822. Das Adjectiv zu *Kubera* heisst sonst *Kaubera* 5, 169, 21 = 5870. 9, 46, 36 = 2654. 9, 47, 25 = 2752, aber *Kauberya* 7, 23, 14 = 1041. "Sohn des *Yudhishṭhira*" ist sonst *Yaudhishṭhira*, 1, 2, 32 = 302, ebenso sein Heer 1, 2, 245 = 520, aber 7, 108, 9 = 4061 heisst das Patronymikum *Yaudhishṭhiri*. Auch an Irrthümern fehlt es nicht; so wird *Rāma* des *Vāsudeva* Sohn 7, 11, 31 = 412 unter denen

genannt, welche an der Seite des *Kṛshṇa* gegen *Duryodhana* kämpfen, während er doch an der ganzen Schlacht gar nicht Antheil genommen hat. Die Brüder *Vinda* und *Anuvinda* fallen hier durch *Arjuna* 7, 99, 17 = 3682, in den ältern Büchern erst später durch *Yuyudhāna* 8, 13, 21 = 507. Die Kämpfe mit den zum Tode des *Arjuna* verschworenen *Kaurava*-Kriegern, den *Saṁçaptaka*, werden 7, 18, 12 = 743 u. a. erzählt; sie gehören ebenfalls in das achte Buch, vgl. meinen *Arjuna* S. 41. Der Name *ācārya*, Lehrer, kommt sonst dem *Droṇa* zu, hier bezeichnet er auch den *Kṛpa* 7, 169, 23 = 7581. Ganz jung sind auch die Bilder auf den Fahnen, z. B. ein Altar 7, 21, 36 = 890. Die Dehnungen, besonders in der Geschichte vom Tod des *Jayadratha*, sind fast unerträglich; auch die eingeschobenen Zwischengespräche des *Dhṛtarāshṭra* mit *Sanjaya* machen das Buch nur länger, aber nicht besser. Die Schlachtberichte sind miserabel, der Erzähler hat keine Vorstellung von der jeweiligen Sachlage, er erzählt in's Blaue hinein weiter und weiter. Das *Droṇaparvan* im Ganzen ist ein Zusatz, der wahrscheinlich erst nach der zweiten Ueberarbeitung nachträglich aufgenommen wurde. Die ganze Feldherrnschaft des *Droṇa* ist unächt. So lange *Bhīshma* lebt, enthält *Karṇa* sich grollend des Kampfes; der todtwunde *Bhīshma* lässt ihn rufen und versöhnt sich mit ihm 6, 122, 7 = 5824. 7, 4, 1 = 115 und empfiehlt das Heer seinem Schutze und seiner Führung 7, 4, 14 = 128. Die Krieger rufen laut nach *Karṇa* 7, 1, 33 = 33; dieser verspricht, er wolle jetzt das Heer beschützen wie vordem *Bhīshma*, er sei entschlossen zu siegen oder zu fallen 7, 2, 13 = 64. Der Jubel, mit welchem die *Kaurava* den *Karṇa* empfangen, wird sehr lebhaft geschildert; in ihm sind die Krieger versichert ein neues Haupt gefunden zu haben 7, 5, 2 = 135. So drängt am Ende des sechsten und am Anfange des siebenten Buches die ganze Entwickelung auf *Karṇa* hin; plötzlich aber ist nicht er Oberfeldherr, wie jeder Leser sicher erwartet, sondern *Droṇa*. Die fünf Tage des *Droṇa* sind zu streichen. — Uebrigens ist auch in den andern Kampfbüchern die Erzählung von der Schlacht sichtbar gedehnt, mit Ausnahme des *Sauptikaparvan*; in diesem ist die Erzählung im Gegentheile stark gekürzt,

um über die den *Pāṇḍava* verderbliche Katastrophe so schnell wie möglich hinüber zu kommen. So sollte z. B. nach dem Tode des *Karṇa* noch ein weiterer Schlachttag gewonnen werden; das Einschiebsel ist hier durch öftere Wiederholung der einleitenden Verse erkennber, man vergleiche 8, 93, 2 = 4835 mit 9, 3, 1 = 926, ferner 8, 93, 16 = 4850 mit 9, 3, 17 = 142 und später 9, 19, 32 = 1028; und 8, 93, 51 = 4885 mit 9, 3, 51 = 176. Es ist sehr fraglich, ob es jemals gelingen wird, die alte und ächte Reihenfolge der Kämpfe wieder herzustellen; meine Versuche z. B., Ordnung, Plan und Zusammenhang im alten Berichte über den Gang der Schlacht ausfindig zu machen, sind mir misslungen. Fast noch trostloser freilich steht es in dieser Beziehung mit den dem Kampfe vorausgehenden Friedensverhandlungen, welche das ganze Buch *Udyoga* ausfüllen; diese sind nicht nur ungebührlich gedehnt, sondern geradezu verdorben, um den wahren Sachverhalt zu Gunsten des *Yudhishṭhira* zu verdecken. Statt der gewiss concreten Vorschläge der Unterhändler finden wir eine Menge von Sprüchen ganz allgemeinen Inhalts, die an sich oft recht hübsch sind, aber zum Verlaufe der Handlung ohne alle Beziehung stehen, so sehr sich auch *Nīlakaṇṭha* hin und wieder bemüht, durch gezwungene Deutung einen Zusammenhang herzustellen. — Die frei erdichteten Ansätze finden sich am massenhaftesten, wie erfahrungsgemäss immer bei Indischen Werken, am Ende des Ganzen. Die ersten Kapital des zwölften Buches enthalten noch einige werthvolle Reste des alten Gedichtes, Nachrichten über *Karṇa* und *Duryodhana,* die, von ihrer alten Stelle verdrängt, hier nachgeholt werden. Dann aber dehnen sich bis zu Ende des Buches Massen von späteren Nachrichten aus, deren Inhalt und Sprache von den früheren Büchern oft merklich abweichen. Das ganze Buch *Çānti* hat den Zweck aus dem alten Epos ein *dharmaçāstra* zu machen; um den Belehrungen über Pflicht und Seligkeit mehr Gewicht zu geben und ihnen die Autorität hohen Alterthums zu verleihen, werden sie dem *Bhīshma* in den Mund gelegt, der zu diesem Zwecke noch nicht sterben darf. Das *Çāntiparvan* besass wohl, als es von den puranischen Umarbeitern dem *Mahābhārata* angehängt wurde, einen bescheideneren Umfang als jetzt; es war aber

den Abschreibern und den Erzählern sehr leicht, wo sie noch eine Lücke in den Belehrungen über Pflicht und Religion zu bemerken glaubten, eine neue Frage des *Yudhishṭhira* und eine neue Antwort des *Bhīshma* zu erfinden und sie dem Werke an irgend einer für passend erachteten Stelle einzuverleiben. Nicht alle solche Fragmente, welche sich als Theile des *Mahābhārata* ausgeben, sind wirklich auch in unsere Texte aufgenommen. So erzählt im zwölften Buche *Bhīshma* dem *Yudhishṭhira* viel von *Çuka*, dem Sohn des *Vyāsa*. Nun dichtet einer ein Stück hinzu: auf eine Frage des *Janamejaya* erzählt *Vaiçampāyana* ein langes Gespräch zwischen *Vyāsa* und *Çuka* und den vergeblichen Versuch der *Rambhā*, einer *Apsaras*, beide Heilige von ihrer Frömmigkeit abzubringen. Dieses Stück gibt sich für einen Abschnitt des *Mahābhārata* aus, ist aber in demselben nicht recipiert, vielmehr selbstständig erhalten unter dem Namen *Vyāsaçukasaṁvāda* Aufrecht cat. Bodl. 228b. — So spät auch das *Çāntiparvan* gegenüber den alten epischen Stücken sich darstellt, es ist immer noch bedeutend älter als das nun folgende *Anuçāsanaparvan*, das noch jetzt nicht überall als besonderes Buch gilt. Zur Zeit, da die Brahmanen in Java einwanderten, existierte das Buch noch nicht als selbständiger Theil des *Mahābhārata* Weber Ind. Stud. II 138, wo als Zeit dieser Einwanderung um 500 n. Ch. vermuthet wird; ein sehr früher Ansatz, um diese Zeit hat wohl auch das *Çāntiparvan* noch nicht bestanden. Von letzterem sagt Hopkins quotations from Manu (Am. O. Soc. XI 256): being also earlier than the thirteenth, but not so early as the preceding books; derselbe setzt das Gesetzbuch des *Manu* vor den Abschluss des *Mahābhārata*: the *çāstra* was in great part collated between the time when the bulk of the epic was composed and its final completion (ebenda 268). Eine kurze Unterabtheilung des *Çāntiparvan*, genannt *dānadharman*, wurde später selbständig gemacht und zum dreizenhten Buche erweitert. Brahmanenhochmuth und Wertschätzung des Werkdienstes erreichen hier ihre höchste Stufe. Der Brahmane ist als solcher der Verehrung werth, abgesehen von seiner Persönlichkeit; „ob geschmückt oder schmutzig, ob essend oder fastend, ob das Kleid fein sei oder grob, Brahmane

ist Brahmane“ 13, 152, 14 = 7175. Der König hat ausser Gehorsam und Freigebigkeit gegen die Brahmanen weiter keine Pflicht, der er sich nicht entschlagen könnte. „Wenn du die meerumgürtete Erde besitzen willst, verehre die Brahmanen mit Gehorsam und Geschenken; nur durch Geschenke kann ihre Erhabenheit besänftigt werden“ 13, 35, 22 = 2163. In diesen unendlichen und verdriesslich langweiligen Reden der Bücher *Çânti* und *Anuçâsana* ist wirklich de rebus omnibus et quibusdam aliis die Sprache. Nur von Patriotismus findet man hier keine Spur; den Namen Vaterland sucht man vergeblich; der Kastengeist liess keine patriotische Idee aufkommen. Die einzige Aeusserung vaterländischen Gefühles ist die Verachtung gegen die ausländischen Barbaren, aber diese Verachtung trifft in mindestens gleichem Grade auch diejenigen arischen Stammesbrüder, welche das brahmanische Gesetz nicht angenommen hatten. „Ueber einen Schmerz, der das ganze Land betrifft, darf der Einzelne sich nicht betrüben“ heisst es 12, 330, 15 = 12496 (Spruch 3245). — Die folgenden fünf Bücher *Açvamedha, Âçramavâsika, Mausala, Mahâprasthânika* und *Svargârohaṇika* gehören der zweiten Umarbeitung an; nachdem einmal *Yudhishṭhira,* seine Brüder und *Kṛshṇâ* den grossen Krieg überlebt hatten, musste auch von ihren weiteren Thaten und ihrem Tode erzählt werden. Doch sind hierher auch einige ältere Stücke versetzt oder eingeschoben worden, wie die *Anugîtâ.* — Der zweiten oder puranischen Umarbeitung möchte ich auch die Aufnahme des *Harivaṁça* zuschreiben. Dies Werk scheint schon bestanden zu haben, ehe die Anschliessung an das *Mahâbhârata* erfolgte. Ein um 1600 lebender Schriftsteller *Ballâla* citiert es, Aufrecht cod. Bodl. 130b; *Mallinâtha,* der Commentator des *Raghuvaṁça,* um oder nach 1400, kennt es gleichfalls ders. ebend. 112a; zur Zeit des Arabers *Albêrûni,* um 1050, soll es schon grosse Autorität besessen haben Lassen III 850; ja nach Weber L. G.[2] 206 Ind. Stfn. I 380 „über das *Râmâyana*“ 41 lag es schon dem *Subandhu,* dem Verfasser der *Vâsavadattâ,* vor, der 600—700 anzusetzen sei. Jedenfalls hat es ursprünglich mit dem *Mahâbhârata* nichts zu thun. Nicht wie die Helden des Epos als Edelmann zeigt sich *Kṛshna,* sondern als lustiger Hirte.

Gehorsam und Lernen ist die Erziehung der jungen *Pāṇḍava* und *Kaurava,* die Jugendberichte über *Kṛshṇa* erzählen von Muthwillen, Herumstreichen, Liebschaften; der junge Gott denkt nur an sein Vergnügen. Er soll als Muster jeder Tugend hingestellt werden, aber doch wird Trunksucht und geschlechtliche Ausschweifung seinem ganzen Volke und speciell erstere seinem Bruder *Rāma,* letztere ihm selbst vorgeworfen. Tausende von Buhlerinnen (*veçyâ, krīḍāṇārī, gaṇikā*) haben sich in *Dvāravatī* niedergelassen, wird 19 *Vish.* 88, 8 = 8308 erzählt, und dabei bemerkt, der weise *Kṛshṇa* habe dies Unwesen begünstigt, damit keine Eifersucht unter seinen Kriegern entstehe. Der *Kṛshṇa* des *Harivaṁça* ist nicht der des *Mahābhārata*; letzterer ist kein Krieger, aber wohl ersterer, der nach einer gelegentlichen Erwähnung der *Mahābhārata*-Erzählung 19 *Vish.* 102, 17 = 9149 den *Kṛpa Droṇa Açvatthāman Karṇa* und *Bhīshma* mit den Waffen besiegt hat: eine Behauptung, welche in den achtzehn Büchern des eigentlichen Gedichtes nirgends aufgestellt wird. Ferner ist *Kṛshṇa* im Epos rechtgläubig, im *Harivaṁça* zeigt er eine bedenkliche Hinneigung zum Naturdienste, er tadelt den Cultus des *Indra* und empfiehlt Berge Wälder und Kühe anzubeten; Wilson V. P. IV 313 sieht in diesem Zuge einen Beweis des südlichen Ursprungs des *Harivaṁça,* dasselbe stamme aus dem Dekhan, in welchem Bekränzung und Verehrung der Kühe noch Sitte sei. Auch V 54 Note 1 spricht er diese Ansicht aus. Vielleicht ist die ganze puranische Umarbeitung des *Mahābhārata,* mit der Einverleibung des *Harivaṁça* und der Aufnahme des Dienstes des *Çiva,* in die südliche Hälfte Indiens zu setzen. Dorthin hatte sich Cultur und Literatur vor dem Wüthen der Muhamedaner gerettet, um dann späterhin mannigfach modificiert über den *Vindhya* zurückzukehren. Von Südindien als dem Sitze der neuen Literatur spricht A. Weber Ind. Streifen III 351; vgl. Richard Simon Vedische Schulen (1889) S. 10. — Der *Harivaṁça* hat wenig geschichtlichen Werth; Wilson bezeichnet ihn als „a careless and ignorant compilation“ III 239 „of no weight whatever as an authority for the dynasties of kings“, der Verfasser lässt der eigenen Phantasie den freiesten Spielraum V 54. 123; das Werk sei etwas jünger und werthloser als das

*Vishṇupurāṇa* I Einl. S. 110, Hall zu IV 139. Die Manuscripte, sagt Burnell class. ind. 76, zeigen wenig Unterschied; demnach, fügt er hinzu, sei das Werk modern. Dies passt freilich nicht zu der obigen Angabe Webers, nach welcher der *Harivaṁça* schon zwischen 600 und 700 bekannt gewesen sein müsste. Einen alterthümlichen Eindruck macht das Machwerk gewiss nicht. Uebrigens ist die Uebereinstimmung der Manuscripte doch nicht so durchgehend; am Schlusse fehlen in den von Langlois benützten Handschriften einige Stücke, welche in B und C sich finden. Diese Zusätze sind übrigens grossentheils çivaitisch. Obwohl ganz der Verherrlichung des *Vishṇu* gewidmet, ist doch auch der *Harivaṁça*, möglicherweise erst seit seiner Aufnahme in das *Mahābhārata*, ängstlich darauf bedacht, auch dem *Çiva* seine Ehre zu geben. So wendet sich *Pradyumna* vor seinem Kampfe mit *Çambara* im Gebete an *Durgā*, welche dann die Keule des *Çambara* in einen Lotuskranz verwandelt, der um den Hals des *Pradyumna* fällt 19 *Vish.* 107, 20 = 9437; ebenso wird *Aniruddha* durch *Durgā* von seinen Fesseln befreit 19 *Vish.* 120, 35 = 10264.

11. Auch nach Abschluss der zweiten oder puranischen Ueberarbeitung wurden nachträgliche Zusätze in das Gedicht unbedenklich aufgenommen; die grossen Bücher *Droṇa* und *Anuçāsana* scheinen mir solche zu sein. Aber trotzdem muss die fortwährende Umgestaltung und Erweiterung des Gedichtes einmal ein Ende genommen haben; wenn auch kleinere Zusätze allem Anscheine nach bis auf unsere Zeit möglich sind und Aufnahme finden, im Grossen und Ganzen zeigen die jetzigen Drucke und Handschriften des *Mahābhārata*, was Anordnung und Umfang des Werkes betrifft, keine irgend bedeutenden Verschiedenheiten mehr. Damit ist natürlich nicht gesagt, dass für die Herstellung des Textes im Einzelnen die Vergleichung der variae lectiones unnöthig sei; die beiden mit Bengalilettern geschriebenen Pariser Handschriften z. B. helfen mancher Stelle auf die Beine, die nach den gedruckten Ausgaben keinen Sinn gibt. Vielmehr muss nur betont werden, dass das *Mahābhārata*, in Nordindien wenigstens, zu einem im Ganzen sichern Textbestande gelangt ist. Wie eine solche abschliessende Redaction möglich war in einem Lande, das

ein einheitliches Staatswesen nicht kannte, unter der Leitung einer Kaste, die eine einheitliche Regulative unter sich nie aufkommen liess, das ist ein Geheimniss der Indischen Brahmanen. Treffen wir ja auch in andern Gebieten der Indischen Literatur, theilweise z. B. in den Veden und in der Grammatik, die merkwürdige Thatsache an, dass eine einzige Schule durchdringt, die andern spurlos verschwinden. Die Brahmanen müssen Mittel gehabt haben, sich über die endgiltige Festsetzung ihrer Literatur zu verständigen und ihren Beschluss darüber auch durchzusetzen. Denn abgesehen von der südindischen Recension, die bei uns in Europa so gut wie unbekannt ist, wissen wir nur von einem und genau fixierten Texte des *Mahābhārata*. Auch die Tendenz dieser abschliessenden brahmanischen Redaction ist eine deutlich erkennbare: sie ist beschwichtigend und versöhnlich. Sie wird den Çivaiten wie den Vishnuiten nach Möglichkeit gerecht, sie erklärt die philosophischen Systeme als im Ganzen auf dasselbe Ziel hinauslaufend und nennt denjenigen weise, der sie als ihrem wahren Sinne nach identisch erkannt hat. So wird 12, 305, 19 = 11347 deutlich gesagt, wer die Einheit von *Yoga* und *Sāṅkhya* einsehe, der sei wahrhaft weise; überhaupt hat der ganze betreffende Abschnitt den Zweck, ein Einverständniss unter den verschiedenen philosophischen Secten herzustellen. Ebenso finden nach 6, 29, 4 = 1039 nur Thoren einen Unterschied zwischen *Sāṇkhya und Yoga*. Ungleich wichtiger aber als die Versöhnung unter den einzelnen Philosophenschulen ist natürlich der Compromiss der verschiedenen Religionen, die an die drei Namen *Brahman*, *Vishṇu* und *Çiva* anknüpfen. Die friedfertige Gesinnung, welche in dieser Hinsicht die jetzige Redaction durchzieht, legt den Gedanken nahe, dass dieselbe in eine Zeit zu verlegen sei, in welcher Streitigkeiten innerhalb des rechtgläubigen Brahmanismus auf das lebhafteste für unstatthaft und gefährlich erkannt wurden gegenüber einem innern oder äusseren Feinde, zu dessen Abwehr der Indische Volksgeist alle seine Kräfte vereinigen musste. Wenn die abschiessende Redaction des *Mahābhārata* das Werk des *Nīlakaṇṭha* sein sollte, so wäre sie in die Zeit der muhamedanischen Reiche zu setzen und es wäre zu untersuchen, ob sich im *Mahābhārata*

Stellen finden, die so tief herabgerückt werden dürfen. Den einzigen Punct, der vielleicht auf muhamedanische Fremdherrschaft bezogen werden könnte, bilden die bittern Klagen über die Herrschaft der Barbaren, welche sich in späten Theilen des Gedichtes in Form von Prophezeiungen vorfinden. Eine furchtbare Zeit wird geschildert, in welcher die ganze Erde Eigenthum der westlichen Barbaren, der *Yavana*, oder der Barbaren überhaupt, der *Mleccha* geworden ist 3, 188, 34 = 12838. Mit *Yavana* werden die westlich von Indien wohnenden Griechen so gut bezeichnet, wie später die Araber; noch heute heissen die an der Malabarküste angesiedelten Araber *Yonaka*, Graul III 233; der ungenaue, vieldeutige Namen entscheidet nichts. Diese Barbaren verachten und schmähen die alten heiligen Urkunden, der Veda wird gemeistert, überall herrscht Unglauben. Die Kastenunterschiede hören auf, die Welt will einfarbig (*ekavarṇa* 3, 190, 42 = 13050) d. i. kastenlos werden, jede Kaste treibt das Geschäft der andern 3, 190, 17 = 13025. Brahmanen erlauben sich jede Speise und Çudra sprechen die heiligen Formeln 3, 188, 33 = 12837, die erstern verrichten niedere Dienste, die letzteren erdreisten sich zu lehren. Die Brahmanen werden verfolgt, aber Menschen, welche sich an das Gesetz nicht binden, leben lange und glücklich 3, 188, 55 = 12860. Die Könige sind zu Räubern geworden, übermüthige Krieger rauben den weinenden Unterthanen Weib und Gut 3, 190, 35 = 13043, den Göttern wird nicht mehr geopfert, statt mit Göttertempeln ist die Erde mit „Beinhäusern“ gefüllt, dort beten die *Mleccha*, deren die Erde voll ist. Das Wort *eḍūka*, Beinhaus, Knochengebäude 3, 190, 67 = 13074 bezeichnet buddhistische Reliquientempel Lassen I² 589; die Uebersetzung des *Pratāpa Rāya* hat (*Vana* 576): the earth well be disfigured with tombs and walls containing bony relics. Wer die *eḍūka* aber von Reliquientempeln mohamedanischer Heiligen verstanden wissen wollte, könnte seine Meinung darauf stützen, dass die Ketzer, deren Herrschaft hier prophezeit d. i. constatiert wird, sammt ihren *Mleccha*-Königen ja erst in der Zukunft von dem noch zu erwartenden *Kalkin* vertrieben werden sollen, während die Austreibung der Buddhisten aus Indien eine historisch fertige Thatsache ist. Zuletzt, schliesst

nämlich jener Bericht, wird *Kalkin*, der verkörperte *Vishṇu*, erscheinen, alle Welschen vertilgen und die Erde wieder den Brahmanen geben; dann wird das Recht wachsen und das Unrecht abnehmen 3, 190, 93 = 13101. Auf diesen *Kalkin* aber warten die Inder noch heute. Auch der Name *nāstika*, Ungläubiger 3, 190, 22. 28 = 13030. 13037 führt uns nicht weiter; er bezeichnet oft den Buddha, aber keineswegs immer. Die Schilderung deutet offenbar auf eine schon längere Zeit dauernde und schmerzlich empfundene Herrschaft der Ungläubigen hin; es ist immerhin möglich, dass hier der über den *Vindhya* geflüchtete Brahmanismus die Wirthschaft des Islam in Nordindien schildern will. Dann wäre die letzte abschliessende Redaction, die auch die nachträglichen Zusätze aufnahm, zwei oder mehr Jahrhunderte nach 1000 anzusetzen. Aber irgend eine sichere Beziehung auf den Islam ist im *Mahābhārata* weder hier noch sonst nachzuweisen. Die Schilderung des schlimmen Zeitalters im *Harivaṁça* enthält entschiedene Anspielungen auf den Buddhismus und nennt sogar den Namen *Çākyabuddha* 19 *Bhav.* 3, 15 = 11142.

12. Demnach lassen wir die vierte Periode der Geschichte des *Mahābhārata* beginnen mit der zweiten puranenmässigen Ueberarbeitung des Gedichtes etwa um 900—1100 n. Ch., der dann einige Jahrhunderte später die definitive Festsetzung und Abschliessung des Textes nachfolgte. Seither wurden Stücke grösseren Umfanges nicht mehr aufgenommen. Nicht ohne gerechten Unwillen gegen die Brahmanen legen wir das Epos aus der Hand. Sie haben das alte Heldengedicht, den schönsten geistigen Schatz ihres Volkes, in ein langweiliges Purana verwandelt, das nur Anbetung des *Vishṇu*, Ehrfurcht vor den Brahmanen und geistlosen Werkdienst predigt. Man hat als Beispiel, was die mönchische Weltanschauung aus einem ganzen Volke, dessen sie sich bemächtigt, machen könne, auf die Geschichte Spaniens verwiesen; wer sehen wollte, wie dasselbe Princip mit der Poesie umgeht, dem könnte man das Studium des *Mahābhārata* anempfehlen. Aber wir dürfen trotzdem nicht vergessen, dass die Brahmanen ihre Aufgabe, Leiter und Väter eines grossen Volkes zu sein, Jahrhunderte hindurch in würdiger Weise gelöst und im

Volke sittlichen Ernst, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit in einem Grade aufrecht erhalten haben, der seiner Zeit die lebhafteste Bewunderung der Griechen und späterhin der Chinesen erregte. An die Spitze der Nation gestellt, haben sie mit dem geistigen Vorrange sich begnügt, Herrschaft und Macht der zweiten, Reichthum und Wohlleben der dritten Kaste überlassen. Ihr Leben, voll peinlicher Observanz, war wenig beneidenswerth, so dass einmal in unserem Gedichte (13, 152, 8 = 7169) der Brahmane einer magern Kuh verglichen wird, welche jeden Tag dieselbe schwere Last denselben steilen Berg hinaufzieht. Martin Haug Brahma und die Brahmanen S. 25 macht darauf aufmerksam, dass sie sich nie anmassten Könige ein- und abzusetzen und nie eine Hierarchie unter sich aufkommen liessen. Für die Wissenschaft haben sie Ausserordentliches geleistet und niemals es verschmäht, von fremden Völkern, z. B. den Griechen, zu lernen. Der Verfall des Brahmanismus schreibt sich erst aus der Zeit her, da sie keinen Gegner mehr zu fürchten hatten; nach der Vertreibung des Buddhismus kam unter ihnen ein grenzenloser Hochmuth auf, den auch die Fremdherrschaft nicht zu dämpfen vermochte. Was aber das *Mahābhārata* betrifft, so dürfen wir ihnen wenigstens dafür dankbar sein, dass sie das Gedicht vor dem Untergange bewahrt und es, was sie zu thun keine Macht hätte verhindern können, nicht vollständig verunstaltet haben. Denn gerettet ist trotz aller Gewalthätigkeiten der Brahmanen noch viel echtes Gold, zu viel wenigstens, als dass man den Versuch, die alten Heldensagen in ihren Hauptzügen festzustellen, aufgeben müsste. Das *Mahābhārata* gleicht einem Gebirge, in welchem unter werthlosen Schlacken viel edles Gestein verborgen liegt, oder einem mehrfach überschriebenen Palimpseste, aus dem die alte werthvolle Handschrift oft noch deutlich hindurchschimmert. Viele Jahrhunderte hindurch begleitet die Geschichte des *Mahābhārata*, dieses umfangreichsten aller poetischen Werke, die Entwicklungsgeschichte des Indischen Volkes. Auf die erste Periode des allmäligen Aufbaues folgt eine zweite der künstlerischen Fixierung, eine dritte und vierte der tendenziösen Umgestaltung und der unveränderlichen Erstarrung. Möchten wir uns bald der fünften erfreuen, der Periode

der **Erläuterung und Kritik des *Mahābhārata*** durch die Mittel **und nach der Methode abendländischer Philologie**, der Reconstruction des alten Epos auf **Grund der erhaltenen** echten Stücke desselben. **Möge** die Zeit bald hinter uns liegen, in der es erlaubt war zu sagen: das Studium des *Mahābhārata* ist noch in seiner Kindheit!

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.



